أضواء على الفلسفة المعاصرة

تأليف

الدكتور يحيى هويدي

مدرس الفلسفة بجامعتي القاهرة وعين شمس



ملتزم الطبع والنشر
مكتبة القاهرة الحديثة
١٦٩ شارع التحرير بالقاهرة


أهم جروبات علي تليجرام
باحثون
هنا سور الأزبكية
غواص في بحر الكتب
قناة مصر الثقافية و الفنية

أضواء على الفلسفة المعاصرة

تأليف

الدكتور يحيى هويدى

مدرس الفلسفة بجامعتى القاهرة وعين شمس



ملتزم الطبع و...

مكتبة القاهر...

١٦٩ شارع التحرير...

الطبعة الأولى

١٩٥٨



مطبعة دار نشر الثقافة
١ شارع كامل صدقي بالفجالة بمصر

اهـــداء

الى عشـاق الواقـع ؛

الى الذين يعتقـدون بـأن الواقـع يند عن كل الوسائل التى يضعها الانسـان لاستيعابه ؛

الى هؤلاء الذين يؤمنون بالانســان لا فى صورته الإلهية ، ولا فى صورته الوجودية ، ولا فى صورة الانسان الأعـلى ، بـل فى صورة الإنسان المتـكامل : إنسـان ـ المجتمـع .


أهم جروبات علي تليجرام
باحثون
هنا سور الازبكية
غواص في بحر الكتب
قناة مصر الثقافية و الفنية

مقدمة

يجدر بنا فى هذه الحقبة من تطورنا السياسى والروحى أن نتلفت حولنا لنرى أين نحن وإلى أين نسير . وقد انقضى علينا وقت طويل قبل أن نستطيع تحديد أهدافنا السياسية على هذا النحو الفريد الذى يلمسه كل منا بوضوح تام . فليس من شك فى أن أهداف المواطن العربى فى الوقت الحاضر لم تعد تلك الأهداف الغامضة المتواضعة التى كان يستهدفها ويقنع بها إلى عهد قريب . وليس من شك كذلك فى أن شخصيته السياسية قد تحددت معالمها ، أو كادت ، واستطاع وعيه الدولى أن يهيء له مناقشة كثير من المسائل التى ما كان يجرؤ على الهمس بها إلا نفر قليل من الطليعة . وما يزال المواطن العربى جادا فى التعرف على نفسه ، واستيضاح شخصيته ، وما يزال صادقاً فى وضع النقط على الحروف ، ولعله يبلغ من ذلك عما قريب أكثر مما أصاب .

بيد أن هذا التطور السياسى لا يكفى . إذ لا بد أن يقابله تطور روحى نحاول فيه — نحن أبناء الشرق العربى — أن نحدد موقفنا من التيارات الفلسفية والروحية التى تتجاذب العالم الآن . وتحديد هذا الموقف مع محاولة التعبير عن الصراع الداخلى الذى يسرى فى ثقافة العصر الذى نعيش فيه تعبيرا عقليا ليس شيئا آخر إلا الفلسفة نفسها . ولكن لن يتسنى لنا هذا إلا إذا حددنا معنى الإنسان ، كما تفهمه التيارات الفلسفية المعاصرة ، وأوضحنا كيفية تفسيرها لموقفه تجاه الطبيعة أو الكون من ناحية ، وتجاه المجتمع من ناحية أخرى . ثم اتخذنا بعد ذلك موقفا لأنفسنا وللإنسان كما يجب علينا أن نفهمه .

ذلك أن التيارات الفلسفية المعاصرة معنية أشد العناية بالإنسان وهى تفهم البحث فى الوجود : ذلك البحث الذى كان وما يزال يحدد ما نعنيه من الفلسفة باعتبارها علم الوجود الكلى ، على ضوء جديد . إذ أن البحث فى الوجود عندها لم يعد يعنى البحث فى العلل البعيدة الغامضة ، بل أصبح يدل على البحث فى كل ما يملأ الوجود الواقعى للإنسان ، وفى كل ما يمس حياته التى يحياها فى عالمى الأشياء والأغيار (الأشخاص الآخرين) جميعا . والوجود الكلى عند هذه المذاهب لم يعد شيئا آخر غير ما يتعدى الوجود الخاص للإنسان ، ويفوق فهمه الشخصى للعلاقة التى تربطه بهذا الوجود القائم حوله .

إذا أردنا إذن أن نقف على الاتجاهات الرئيسية للفلسفة المعاصرة ، لا بل على الاتجاهات الرئيسية فى الفلسفة كلها علينا أن نجيب على هذا السؤال : ما هو موقف الإنسان من الوجود حوله ؟

هل الإنسان منصهر فى الكون بحيث يصبح مجرد جزء منه أو مجرد ظاهرة من ظواهره ؟ أم أنه يكوّن مركز العالم الذى يدور فى فلكه هذا الأخير ويتعلق وجوده بوجوده ؟ وبعبارة أخرى ، إذا أردنا تحديد العلاقة بين الإنسان والعالم أو الطبيعة فبأى شىء نبدأ ؟ أنبدأ بالطبيعة ؟ أنبدأ بالإنسان ؟ أم نبدأ من العلاقة الديناميكية القائمة بين الاثنين ؟

هذا فى باب الوجود . ونستطيع أن نعبر عن نفس هذه المشكلة تعبيرا آخر إذا انتقلنا إلى باب آخر هو باب المعرفة او باب معرفة الوجود . فاذا أردنا فهم كيفية معرفة الإنسان للعالم أو الطبيعة ، فهل نقول إن العالم بما فيه من أشياء مستقل فى وجوده عن معرفة الإنسان له بحيث يكون وجوده غير متوقف على هذه المعرفة ؟ أم نذهب على العكس من ذلك إلى أن وجود العالم

وجميع الأشياء التى يزخر بها مرهون بمعرفة الإنسان بحيث يتعذر علينا أن نفصل بين نظرته هو للأشياء وطريقة معرفته لها وبين ما عليه هذه الأشياء فى الواقع ؟ أم أن الأوفق أن نتخير حلا وسطا فنقول إن العالم أو الأشياء التى فيه مستقلة فى وجودها عن الإنسان ، لكنها مقيدة به فى كونها معروفة له فقط . أى أن الإنسان لا يقيد الأشياء إلا من حيث أنها قابلة لأن تعرف به أو من حيث جانبها المعروف له . أما من حيث وجودها الواقعى ، فهو لا يقيدها لأن هـذا الوجود الواقعى ليس قاصرا على الجانب الذى يعرفه الانسان .

وثمة مشكلة أخرى تتصل بعلاقة الانسان بالكون وبطريقة معرفته له إذ أنه على أى نحو يجب أن نتصور معرفة الانسان للكون وللأشياء ؟ أيعرف الانسان الكون عن طريق عقله وقوانينه وشروطه ؟ أم أنه يعرفه عن طريق تجربته الحية التى ينفعل فيها مع الأشياء بعواطفه ومشاعره التى يحياها فى نفسه وتمتزج بكيانه على نحو ألصق من امتزاج التصورات العقلية الجافة به ؟

هذا فيما يتعلق بعلاقة الانسان بعالم الأشياء . ولكن الكون الذى يملأ على الانسان حياته ووجوده الخاص ليس كله أشياء جامدة بل يضم إلى جانب ذلك الأشخاص الآخرين الذين يعيشون معه فى المجتمع ، ويكوّنون ما نستطيع أن نطلق عليه عالم الأغيار .

كيف يحدد الفرد موقفه بالنسبة إلى عالم الأغيار هذا ؟ هنا وتثار مجموعة من المسائل تشابه إلى حد كبير المسائل التى أثرناها فيما يتعلق بعالم الأشياء ونستطيع تحديدها على النحو التالى :

هل يترك الانسان نفسه لينصهر فى المجتمع الذى يعيش فيه ؟ . أم يجعل من نفسه مركزاً للمجتمع ؟ . وبعبارة أخرى ، هل يعيش الانسان مع الاغيار ومع المجتمع يأتمر دائما بأمرهم وبأمره ، ويلغى نفسه لحسابهم ؟ أم أنه — على العكس من ذلك — ينظر إلى هؤلاء الأغيار من زاويته هو الخاصة ويجعل وجودهم متوقفا على وجوده الخاص ؟ وبعبارة أخرى إذا أردنا تحديد العلاقة بين الفرد والأشخاص الآخرين ، فبأى شخص نبدأ ؟ أنبدأ بالأشخاص الآخرين ؟ أيبدأ الفرد بنفسه ؟ أم أن علينا أن نبدأ من العلاقة الديناميكية القائمة بين الفرد والأشخاص الآخرين ؟

وعلى أى نحو سينظر الفرد إلى الأغيار ؟ أينظر إليهم على أنهم وجدوا ليسلبوا حريته ويقفوا حجرة عثرة فى سبيل تحقيق إمكانياته ؟ أم ينظر إليهم على أنهم وجدوا ليتعاونوا معه فى بناء مجتمع متكامل ؟

وثمة مشكلة أخرى تتصل بهذه الأوامر التى يتلقاها الفرد من الأشخاص الآخرين ومن المجتمع . إذ أنه على أية صورة سينظر إلى هذه الأوامر ؟ أينظر إليها على أنها أوامر العقل ، تلك الملكه المشتركة بين الناس جميعا ، والتى تفترض أن عقول الناس واحدة وتسقط من حسابها الخلافات الفردية بين الأشخاص ؟ أم ينظر اليها لا على أنها أوامر العقل أو الواجب بل على انها مجموعة من المواقف والتجارب الحية التى يقفها الفرد فى حياته تجاه هذه المجموعة من الأفراد أو تجاه هذا الفرد أو ذاك ؟

تلك هى مجموعة من رؤوس المسائل الفلسفية جمعناها على هذه الصورة متعمدين عدم الإشارة إلى أسماء الفلاسفة ، لنكفى القارىء شر شحن ذهنه

بالأسماء دون جدوى ، ولنعينه على رسم صورة تخطيطية سريعة للميدان الفلسفى .

وعلى هذا النحو نستطيع أن نقول إن المشكلة قد وضعت ، وبقى حلها. وسنحاول فى هذا الكتاب أن نتلمس حلولا كثيرة قدمتها التيارات الفلسفية المعاصرة . والكتاب من هذه الناحية عرض لأشهر الاتجاهات الفلسفية الحديثة والمعاصرة . ويتميز هذا العرض بخاصيتين :—

١ — فهو عرض للمشاكل الفلسفية أكثر من أن يكون عرضا للفلاسفة أنفسهم ولآرائهم كل على حده .

٢ — وهو كذلك عرض نقدى . سنحاول فيه أن نبين أوجه الكمال وأوجه النقص التى بدت لنا فى كل مذهب من المذاهب الفلسفية التى سنعرض لها من خلال عرضنا للمشاكل .

ونحن إذ نقدم هذا البحث للقارىء ندعوه أن يتخذ معنا موقفا . ذلك أن تفهم المذاهب الأدبية والفلسفية وتمثلها لا يكون إلا بأن يتخذ المرء بإزائها موقفا . وعلى الرغم من ذلك ، فنحن أبعد ما نكون عن الروح التزمتية التى يفرض صاحبها على نفسه مقدما بناء كاملا من الأفكار يتبعها وهو معصوب العينين ولا يقبل بإزائها أية مناقشة . ولذلك ، فنحن إذ ندعو القارىء لأن يتخذ معنا موقفا لا نريد أن نفرض عليه السير فى الطريق الذى اخترناه . وكل ما نسعى اليه أن يفهم القارىء الروح التى وجهت بها أبحاث هذا الكتاب والطريقة التى اخترناها فى عرضها . ومن هذه الناحية ، فإن عرض المشاكل التى اشتمل عليها هذا الكتاب عرض موجه ، أردنا من ورائه أن يلمس القارىء الاتجاه الواقعى الذى سرنا فيه . وللقارىء مطلق

الحرية بعد ذلك أن يرفض كل ما ذهبنا إليه ، أو أن يقبل بعضه ويرفض البعض الآخر ، أو أن يستحسن بعض أوجه النقد التي وجهناها إلى المذاهب الفلسفية المختلفة وأن يثور ضد البعض الآخر . للقارىء أن يفعل هذا لأن صاحب هذا الكتاب من أشد الناس إيمانا بأن كل مذهب فلسفي أو أدبي يجب أن لا يقبل كله أو يرفض كله ، وبأنه لم يعد من واجب القارىء اليوم أن يقبل أو يرفض كل هذا المذهب او ذاك بل أصبح من واجبه فقط ان يحدد موقفه النقدي بإزاء الحل الذي قدمه هذا المذهب أو ذاك بالنسبة إلى هذه المشكلة الجزئية أو تلك . فبهذه الروح وحدها يستطيع كل من الكاتب والقارىء أن يقضيا معا على كل تعصب مذهبي .

* * *

وهناك فكرة رئيسية ملأت رأسي ودفعتني إلى كتابة هذا البحث . وهي تمثل عندي المحور الذي يدور حوله الاتجاه الذي سرت فيه . وتتلخص هذه الفكرة في أن الوجود الواقعي الممتد في المكان والزمان الواقعيين أغنى من أن يحيط به عقل الانسان ، وأكثر ثراء من أن تلم به الشروط التي يضعها هذا العقل للاحاطة بالكون . وعلى ذلك ، فان من المغالاة أن نذهب مع العقليين إلى التوحيد بين نظرية المعرفة ومبحث الوجود وأن نجعل هذه النظرية تقال على مبحث الوجود كله ، في حين أن هذه النظرية لا تمثل إلا فصلا واحدا من كتاب الوجود . وما يقال على نظرية المعرفة عند العقليين ينسحب كذلك على التجربة الوجودية عند الوجوديين . فان يستطيع الفرد أن يحيا في تجربته الشخصية الحية كل ما يضطرب به الوجود الواقعي من أحداث وان نستطيع بالتالي أن نسلم مع الفيلسوف الوجودي بأن تجربته

الحية تمثل كل ما يشتمل عليه الوجود . وعلى ذلك ، فان الوجـود الواقعى فى نظرنا يفوق ويتعدى ليس فقط عقل الفيلسوف العقلى بل تجربة الفيلسوف الوجودى أيضا . ومن أجل ذلك كان علينا أن نذهب إلى ما بعـد نظرية المعرفة ، وإلى ما بعد التجربة الوجودية لنلتقى بالوجود الواقعى الذى يند عن كل الوسائل التى يضعها الانسان لاستيعابه ، سواء منها الوسائل العقلية أو الوجودية .

وقد جاء الكتاب على هـــذا النحو مقسما إلى ثلاثة أبواب . فالباب الأول بحث نقدى لنظرية المعرفة ولنظريات العقليين فيها . وقد اخترت له عنوانا « نظرية المعرفة ونقدها » . عرضت فى الفصل الأول منه واسمه : « نظرية المعرفة » لأشهر نظريات المعرفة . أما الفصل الثانى وعنوانه : « ما بعد نظرية المعرفة » فقصدت من ورائه نقـد نظرية المعرفة وبيان أننا مضطرون لـكى نلتقى بالوجود الواقعى أن نذهب إلى ما بعـد الشروط التى يضعها العقل أو الذات العارفة لمعرفته . أما الباب الثانى ، فهو بحث نقدى لأهم الأفكار الوجودية . وقد اخترت له عنوانا «التجربة الوجودية ونقدها» قدمت فى الفصل الأول منه ، وهو تحت عنوان « التجربة الوجودية» السمات الرئيسية التى تميز الجو الوجودى . أما الفصل الثانى ، وعنوانه « ما بعـد التجربة الوجودية » فقصدت من ورائه نقد التجربة الوجودية وبيان أوجه النقص فيها وضرورة تخطيها لـكى نلتقى بالوجود فى صورته الواقعية . وكان من الطبيعى بعد ذلك أن يبحث الباب الثالث والأخير فى « الفلسفة الواقعية» وقد عرضت فى الفصل الأول منه وعنوانه « أسس الواقعية الفلسفية » لمعنى الواقعية الفلسفية ولأشهر الأسس التى تقوم عليها ، وقمت فى الوقت نفسه بنقد الواقعية المـادية . أما الفصل الثانى فقد كرسته لدراسة « نموذج من

الفلسفة الواقعية » قمت فيه بدراسة عاجلة « للواقعية الجديدة أو النيوريالزم عند صمويل الاسكندر » ، أحد الفلاسفة الانجليز المعاصرين ، ممن ينتمون إلى « النيور يالزم » .

* * *

وبعد . فإنى لا أطمع من وراء كتابة هذا البحث إلا فى استثارة هـذه المسائل الفلسفية العويصة فى ذهن القارىء وفى دعوته لأن يشارك فيها ويناقشها ويتخذ منها موقفا . فبهذا وحده يستطيع أن يتفلسف ، ويستطيع أن يعرف نفسه كإنسان ، على نحو جدى ، ويستطيع كذلك أن يعرب عن رأيه فى التيارات الفلسفية المعاصرة التى يقـدم لنا كل منها صورة مختلفة للإنسان ، ويستطيع أخيرا أن يضيف إلى نضجه السياسى نضجا آخر فلسفيا . ولست أزعم أننى قد استوعبت هنا جميع المشاكل التى أثيرت ، إذ أن كل مشكلة منها تحتاج إلى إفراد كتاب خاص . ولـكننى حاولت مع ذلك أن ألم بهذه المشاكل إلمـاما سريعا واضعا نصب عينى أن أرسم الخطوط الرئيسية للـكون الواقعى وللإنسان الواقعى ؟

يحيى هويدى

الباب الأول

نظرية المعرفة ونقدها

الفصل الأول

نظرية المعرفة

فاتحـــة

البحث فى نظرية المعرفة من أهم مباحث الفلسفة على الإطلاق وهو عبارة عن البحث فى قدرة العقل على معرفة العالم الخارجى وفى الوسائل التى يضعها لـكى تتم له هذه المعرفة وفى الحدود التى يجب أن يقف عندها ولا يتعداها والحق أن الإهتمام بهذه المباحث لم يجىء إلا متأخراً . ذلك أن العقل الانسانى فى أول عهده بالتفلسف كانت لديه من الثقة العمياء بنفسه وبقدراته ما لم يسمح له بمناقشة هذه الأمور ولذلك نرى أن أهم ما يسترعى النظر فى الفلسفة اليونانية بوجه عام هو عدم تمييزها بين الذات والموضوع أو بين الداخل والخارج لأن العقل فى هذه الفترة من تطوره لم يكن ليناقش نفسه الحساب ، ولم يكن ليشعر بذاته فى مقابل الطبيعة بل كان منصهراً فيها ومختلطا بها . ولم يستطع العقل الانسانى أن يناقش حقا قدرته على المعرفة إلا متأخرا ، وعلى وجه التحديد فى القرنين السابع عشر والثامن عشر عند الفلاسفة الانجليز هوبز ولوك وباركلى وهيوم ، وكذلك عند الفيلسوف الألمانى كانت .

وقد أصبح البحث فى نظرية المعرفة أو الابستمولوجيا عند هؤلاء الفلاسفة مرادفا للفلسفة كلها ، وأصبحت الميتافيزيقا بهذا الاعتبار قاصرة على مبحث واحد هو مبحث نظرية المعرفة . ولكن هذا الاتجاه ينطوى على مغالاة كبيرة . ومن أهم الأغراض التى يسعى إليها هذا الكتاب أن يبين أوجه هذه المغالاة . ذلك أن الميتافيزيقا أو مبحث الوجود أعم وأشمل

من مبحث الأبستمولوجيا . والوجود يبدو لنا على أنه يتعدى ويفوق كل ما تستطيع الذات العارفة أن تضعه من شروط لمعرفته . ومن أجل ذلك فهو لن ينحل إلى هذه الصور العقلية التى يريد العقليون أن يحصروه فيها فهذه الصور تطلعنا على جانب واحد فقط من الوجود الواقعى ، وسيظل دائما أمام الفيلسوف عدة جوانب أخرى عليه أن يقوم باكتشافها . ولن يستطيع أبداً أن يحيط بهذه الجوانب لأن الواقع بطبيعته يند عن الذات العارفة ، وهو أثرى واغنى من أن تخضعه هذه الذات لمقولاتها .

وعلى كل حال ، فسنحاول فى هذا الفصل أن نعرض لأهم الأقوال فى نظريه المعرفة . ثم نتبع ذلك بنقدها فى فصل آخر .

---

١ – ما قبل كانت

١ – ديكارت :

كان ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠) من أشد الناس إيمانا بالعقل البشرى . ولكنه أكثر من الحديث عن « الحدس العقلى » و « الغريزة العقلية » و « النور الفطرى » و « البداهة الذاتية » و « الطبائع البسيطة » حتى جاء مذهبه كله خاليا من الاحتكام إلى التجربة الحسية والاعتماد عليها . حقا ، إن ديكارت كان مضطرا إلى إبراز الدور الذى يلعبه النور الفطرى أو العقلى باعتباره حظا مشتركا بين الناس جميعا أو باعتبار أنه « أعدل الأشياء قسمة بين الناس » وذلك ليقاوم إدعاءات رجال العصور الوسطى وميلهم إلى حصر العلم فى دائرتهم الخاصة فجاء ديكارت وتحدث هذا الحديث عن العقل ليبين لهم أن العلم للجميع وأن الثقافة يجب أن لا تحصر فى دائرة خاصة وأن المسألة هى مسألة منهج قبل أن تكون مسألة إدعاء بالمعرفة . ومع ذلك ، فإن هذا الاهتمام بالعقل من جانب ديكارت ، وعدم مناقشته قدرته على تحصيل المعرفة وإهماله الاحتكام إلى التجربة الحسية ، كل هذا دفع الفلاسفة الانجليز إلى أن ينظروا إلى أقواله فى « الغريزة العقلية » نظرة شك ، ودفعهم كذلك إلى أن يهتموا هم بالاحتكام إلى التجربة الحسية .

ولكن من حق ديكارت علينا هنا أن نقرر أن اهتمامه بالعقل وبالمعرفة العقلية لم يكن من أجل أن يثبت أن العقل هو السبيل الوحيد للمعرفه بل من أجل أن يثبت فقط أن العقل يفضل جميع الوسائل الأخرى فى تحصيل المعرفة لأن المعرفة التى يقـــدمها لنا معرفة واضحة متميزة . فقد اعترف

ديكارت بالحواس وبالخيال، غير أنه ذهب إلى أن المعرفة التي تأتينا عن طريق الحواس مثلا معرفة مختلطه غير واضحة ولا متميزة . ومن هنا جاء امتياز المعرفة العقلية عليها . ولكن أهم ما تمتاز به هذه المعرفة العقلية عند ديكارت انها تصلنا بالوجـــود الواقعي على نحو أكثر مباشرة من أية معرفة أخرى.

فديكارت قد أعلى من قيمة العقل والمعرفة العقلية لا من أجل أن يرد الوجود كله إلى العقل بل لأنه رأى أن العقل يصله بالوجود الواقعي مباشرة وأن الفكره الواضحة المتميزة معناها أن ثمه شيئا واقعيا يقابل هذه الفكرة وهذا الموقف من ديكارت لا يمكن أن نعده موقفا مثاليا، بالمعنى الفلسفي لهذه الكلمة . فالفيلسوف المثالي يلغي الوجود الواقعي للأشياء الخارجية وينظر إليها باعتبار أنها مجرد تأثيرات ذاتيه (حسية أو عقلية) . أما ديكارت فلم ينظر إلى الأشياء على أنها مجرد تأثيرات ذاتية، بل نظر إليها على أنها أشياء واقعية لها وجود مواز لوجود الذات أو العقل . وفي الوقت نفسه وثق بالعقل البشري أو بالصور الذهنية الواضحة المتميزة ثقة جعلته يربط بينها وبين الوجود الواقعي للأشياء التي تقابلها، وجعلته ينظر إلى هذه الصور على أنها ملتحمة التحاما مباشرا بالأشياء الواقعيه .

ومن أجل ذلك، علينا أن ننظر إلى الكوجيتو الديكارتي « أنا أفكر فأنا إذن موجود» لا على أنه يعني أن واقعة وجودي تساوي واقعة تفكيري أو على أن واقعة وجودي تنحل إلى واقعة تفكيري بل على انه يعني أن التفكير يُسلم إلى الوجود الواقعي وأنه ملتحم وإياه . يقول الأستاذ آلكييه F.Alquié معارضا التفسيرات المثالية التي أدلى بها كثير من الشراح في تأويل

الفلسفة الديكارتية : « حقا « إننا يجب [عند ديكارت] أن نبدأ من التفكير ولكننا نفعل ذلك لكى نذهب إلى الوجود ، لكى نلتقى بالوجود الذى يسبقه والذى فصل الشك بيننا وبينه مؤقتا ... فاذا كانت الميتافيزيقا الديكارتية تظهرنا على أن كل شيء أو موضوع لا بد أن يردنا إلى الكوجيتو ، فإنها تظهرنا كذلك على ان الكوجيتو يردنا إلى الوجود ، إلى وجوده الخاص أولا . والعبارة «أنا أفكر فأنا إذن موجود» ليس معناها أن واقعة وجودى ناتجة عن واقعة تفكيرى بل تعنى على العكس من ذلك أن واقعه تفكيرى تبرهن على وجودى . . ، وذلك لأن حقيقة التفكير عند ديكارت ليس معناها أن التفكير هو الذى يمنح الموجودات معناها [على نحو مثالى] بل معناها أن التفكير مرتبط بالوجود وملتحم به باعتبار أنه يمثل جوهره ... ولهذا السبب فإن النفس عنده ليست تفكيرا محضا Cogitatio بل هى شيء مفكر res cogitans . وفيما يتعلق بهذه النقطة فإن ردود ديكارت على هوبز ليست فى حاجة إلى الشك فى معناها ، فهو يقول « عندما أتحدث عن العقل أو النفس ، أو الذهن أو الفكر . . الخ فانى لا أقصد بهذا كله الملكات التى تدل عليها هذه الأسماء فقط ، بل أقصد الأشياء المزودة بملكة التفكير » (١)

وعلى ذلك ، فان ديكارت يعد أبو الفلسفة الحديثة وأبو الفلسفة العقلية لا لأنه أرجع جميع صفات المادة إلى العقل بل لأنه ذهب إلى أن العقل وحده هو الذى يستطيع أن يطلعنا على الوجود الواقعى بصورة واضحة .

أما إرجاع جميع صفات المادة إلى العقل والنظر إليها على أنها مجرد تأثيرات ذاتية (وهو الموقف المثالى الأصيل) فلم يتم إلا على يد الفلاسفة

(١) F. Alquié ; La Découverte Métaphysipue de L'homme chez Descartes, Paris, P. U. F. ; 1950 . ص ١٨٢

الانجليز : لوك وباركلى وهيوم . ومن أجل ذلك ، فعلى الرغم من أن هؤلاء الفلاسفة الانجليز قد اهتموا بالتجربة الحسية أكثر من اهتمام ديكارت بها ، وعلى الرغم من أن ديكارت قد قصر حديثه على العقل وحده ، إلا أنه يجب علينا أن نؤرخ المثالية الحديثة بهؤلاء الفلاسفة لا بديكارت . وذلك لأنهم ألغوا الوجود الواقعى للأشياء وأرجعوه إلى مجرد تأثيرات ذاتية ، فى حين أن ديكارت لم يفعل شيئا من هذا . وكان اهتمامه بالعقل قائما على أن الصور الذهنية للأشياء ملتحمة بالوجود الواقعى لها وتسلمنا إلى الأشياء الواقعية بصورة مباشرة .

ب — هوبز — لوك — باركلى — هيوم :

أتيح لتوماس هوبز (١٥٨٦ — ١٦٧٩) أن يتعرف على فلسفة ديكارت أثناء الرحلة التى زار فيها فرنسا وحرص أثناءها على حضور الاجتماعات التى كان الأب مرسن ، صديق ديكارت ، يعقدها فى باريس . ومن الثابت أيضا أن الأب مرسن أهدى بعد ذلك ، نسخة من كتاب « التأملات » لديكارت الى هوبز فقام هذا الأخير بنقدها من ناحية طابعها العقلى وأظهر تحمسه للمعرفة الحسية .

نظر هوبز إلى المادة ، فأرجع خواصها كلها إلى مجموعة من التغيرات الذاتية . ولما كان هوبز فيلسوفا حسيا ، فكان من الطبيعى أن يصف هذه التغيرات الذاتية بأنها تأثيرات حسية تتم فى الحواس ، لا فى العقل .

ولكن كيف تتم هذه التأثيرات الذاتية ؟ ذهب هوبز إلى أن الصفة الرئيسية التى تتصف بها الظواهر الخارجية (الأشياء) أو الظواهر الداخلية

(الحالات الشعورية والإحساسات الباطنية) على السواء هى الحركة . وهذه الحركة هى الأساس فى كل تغير يتم فى العالم الخارجى وفى نفوسنا . وعلى ذلك ، فلما كان كل تغير مصدره الحركة ، فان الاحساس الذى يتولد عن التغير لا بد أن يتم هو الآخر عن طريق الحركة : حركة الذرات فى داخل الجسم أو الشىء الخارجى . وهــذه الحركة تقابلها حركة أخرى هى حركة الذرات فى حواسنا . وهـذه الحركة الأخيرة تنتقل إلى المخ عن طريق الأعصاب الموردة ، فتؤدى تلك الحركة الباطنية إلى إحـداث نوع من رد الفعل يؤدى إلى إظهار الشىء الذى بدى لنا من خلال إحساسنا الباطنى باعتبار أنه قائم فى العالم الخارجى أو باعتبار أنه موضوع خارجى . فالأصل إذن فى الاحساس هو تلك الحركة الذاتية التى تتم فى داخل نفوسنا ، ونقاوم بها الآثار الحسية فينتج عنها تلك الأشياء التى نراها فى الخارج من خـلال إحساسنا الذاتى .

فالمعرفه عند هوبز معرفة حسية ، والاحساس عنده تغير أو تأثر ذاتى . واهتم هوبز كذلك بوضع الحدود التى يجب أن تقف عندها المعرفةالانسانية فقال إن العلم لا يقدم لنا كل شىء لأن الانسان يشعر بأنه فى حاجة إلى الايمان بالله لأنه عاجز ضعيف . ولـكن فـكرة الله اللامتناهى لا تمثل عنده الأساس الايجابى لـكل تفـكيرنا المتناهى ، كما هو الحال عند ديكارت ، بل تمثل عنده فـكرة سلبية وتعنى الحـد الذى وصلت إليه معرفتنا ولم تستطع أن تتعـداه . فالايمان بالله والاعتقاد بوجوده لا يمثل إذن عند هوبز الأساس فى التفكير البشرى بل يمثل عنده خاتمة المطاف للعلم الانسانى .

وذهب جـون لوك (١٦٣٢ — ١٧٤٠) إلى أن التجربـة هى مصـدر

جميع أفكارنا ، سواء منها الأفكار التي تتعلق بالتجربة الخارجية أو الأفكار التي تتعلق بالتجربة الداخلية . ومصدر النوع الأول من الأفكار هو الاحساس أو الادراك الحسي الخارجي الذي يأتينا من العالم الخارجي . أما النوع الثاني فمصدره تأمل حالاتنا الداخلية أو الباطنية .

وفيما يتعلق بصفات المادة ، فقد ذهب لوك إلى مثل ما ذهب إليه هوبز . قال : « إن النار تتصف بأنها حارة ومضيئة ، والثلج بأنه بارد وأبيض ، والحلوى بأنها بيضاء وحلوة المذاق . ولكن جميع هذه الصفات ليست إلا مجموعة الصور أو الآثار التي تخلفها فينا هذه الأشياء . التي قد نظن أن صفاتها قائمة فيها مع أن الواقع يقرر قيام هذه الصفات فينا وحدنا »(١) .

ولكن لوك ميز بين نوعين من الصفات للمادة : الصفات الثانوية (مثل اللون والطعم والرائحة) والصفات الأولية (مثل الصلابة والامتداد والشكل) . أما الصفات الثانوية فهي مجرد تأثيرات ذاتية فينا آتية من الأشياء . وهي بذلك تختلف عن الصفات الأولية التي تقوم في الخارج ، غير منفصلة عن الأشياء .

واهتم لوك بوضع الحدود التي يجب أن يقف عندها العقل البشري . فهو يقول : « إذا استطعت في هذا البحث حول طبيعة العقل أن أصل إلى اكتشاف مقدرته وإلى أي مدى تستطيع أن تصل قواه ، وأن أحدد أي الميادين يستطيع أن يتناولها وأيها تبعد عن تناوله . إذا استطعت أن أبين

(١) Locke : Essay on Human Understanding, Book II, Ch. V III, – §§ 14 - 15.

هذا كله فإني زعيم بأننا سنخضع العقل البشرى لنا وبأننا سنكون على جانب كبير من الحذر عند الخوض فى الأشياء التى تتعدى إدراكنا ، وبأننا نستطيع أن نوقف العقل عند الحد الذى لا يمكنه أن يذهب إلى ما وراءه »[1] .

أما جورج باركلى (١٦٨٥ — ١٧٥٣) فقد اشتهر فى تاريخ الفلسفة بأنه صاحب المذهب اللامادى ، أى المذهب الذى لا يعترف للمادة بوجود منفصل عن كونها مدركة . وقال قوله المشهور بأن « وجود الشيء هو إدراكه » esse est percipi . ومعنى ذلك أن الشيء المادى ليس له وجود منفصل عن إدراكى له وينتج من ذلك أن جميع صفات المادة تنحل عند باركلى إلى مجموعة من الإحساسات الذاتية ، سواء فى ذلك صفاتها الأولية أو الثانوية . ومعنى ذلك أن باركلى قد ذهب إلى أبعد من لوك فى مثاليته . لأنه رأى عدم ضرورة الفصل بين الصفات الأولية للمادة وصفاتها الثانوية ، إذ أن جميعها تنحل إلى مجرد إحساسات ذاتية . فيقول باركلى رداً على لوك : « إن هؤلاء الذين يقررون أن الشكل والحركة وسائر الصفات الأولية أو الأساسية توجد قائمة فى جواهر غير مفكرة موجودة خارج عقولنا يعترفون فى الآن نفسه بأن الألوان والأصوات والحرارة والبرودة وسائر الصفات الثانوية لها وجود من نوع آخر ، إذ أنها — كما يقولون هم — ليست إلا إحساسات ذاتية موجودة فى العقل وحده . . . وهم يرون أن هذا قول صحيح لا ترقى إليه الشبهات . والآن ، فإذا كان من الثابت أن الصفات الأولية لا توجد منفصلة أبداً عن سائر الصفات المحسوسة الأخرى ، ولا يمكن أن نتصورها — حتى عن طريق التفكير لا عن طريق الواقع — مجردة

---

(١) Locke ; Essay on Human Understanding, Book. ch. I §§ – 2 – 4.

عنها ، فينتج عن هذا أن هذه الصفات الأولية توجد هي الأخرى في العقل »[1]

ولكي يؤكد باركلي أن جميع صفات المادة ليست قائمة في الخارج ذهب إلى أن إدراك الإنسان للمسافة أو للاشياء التي على بعد منه لا يتم عن طريق البصر أو الادراك المباشر بل هو حكم مركب يدخل في باب الأحكام العقليه وتتعاون فيه إدراكات لمسية وجلدية أو عضلية أخرى تتمثل في تلك التقلصات العضلية التي تصحب الاحساسات الشبكية في عملية الإبصار . وليس أدل على ذلك من أن الشخص الذى ولد أعمى ؛ لن يستطيع — إذا وهب فجأة نعمة الابصار — أن يبصر . بل لا بد له من وقت كاف ليوفق فيه بين العلامات والرموز البصرية وبين التقلصات العضلية التي تصحبها والتي تساعد على إنجاز عملية الابصار . وقد اهتم باركلي بهذا الموضوع اهتماما خاصاً لأنه لاحظ أن حاسة النظر أو الابصار هي الحاسة الوحيدة التي تجعلنا نعتقد بوجود الأجسام في الخارج ، خاصة فيما يتعلق بإدراكنا للمسافة . ومن أجل ذلك ، كان أول كتاب ألفه باركلي هو « نحو نظرية جديدة في الابصار An Essay towards a New Theory of Vision الذى ألفه عام ١٧٠٩ وألف كذلك عام ١٧٣٣ في نفس الموضوع « دفاع وشرح لنظرية الابصار » The Theory of Vision Vindicated and explained

وكان نقد باركلي الأساسي موجها ضد قيام جوهر مادى خارج الذهن يكون موضوعا أو محلا للصفات ، وتتقوم هذه الأخيرة فيه كما كان يدعى فلاسفة العصور الوسطى . فالجوهر المادى ليس موجودا وما هو موجود

---

(١) Berkeley: ATreatise concerning The Principles of Human Knowledge – §§ 10

فعلا ليس إلا مجموعة من الصفات وهذه الصفات ليست بدورها إلا مايخلعه العقل على المادة فينتج من ذلك أن خواص المادة ، وبالتالى المادة نفسها ، لا وجود لها إلا فى الذهن .

ولكن على الرغم من اعتماد الأشياء الخارجية على الذات المدركة فان باركلى ينبهنا إلى أن هـذا الوجود الذاتى للأشياء لا يجعل منها مجرد أشياء وهمية لأن هـذه الأشياء — سواء أدركها العقل أم لا — موجودة بصفة دائمة فى العقل الالهى . وهى تستمد حقيقتها الدائمة من هذا الوجود ، المستمر فى العقل اللامتناهى . ومعنى ذلك أن باركلى خشى أن يؤدى ربطه لوجود الأشياء بعجلة الادراك إلى أن يصبح وجودا موقوتا بلحظة الادراك . فأراد أن يضفى عليها وجودا حقيقيا واقعيا . ومن ثم جعلها قائمة فى عقل أكثر شمولا من العقل الفردى ، ألا وهو العقل اللامتناهى .

وكان من الطبيعى فى مذهب كهذا يقيد وجود المادة بالذات المدركة أن لا يعـترف إلا بوجود الذات المدركة ، وبالأحرى بوجود الأشخاص المدركين . ولذلك نرى باركلى يضيف إلى عبارته المشهورة : « وجودالشيء قائم فى إدراكه » هذه الـكلمة الأخرى « أو قائم فى الأشخاص المدركين له من حيث قدرتهم على فعل الادراك » aut percipere

ومعنى ذلك أن الوجـــود الواقعى ينحل عند باركلى إلى مجموعة من الإدراكات ومجموعة من الأشخاص المدركين . فالأشياء لا وجود لها إلا عن طريق فعل الادراك الذى تقوم به الذات المدركة ، أما الأشخاص فلهم وجودهم الأصيل القائم بذاته ماداموا هم الذين يقومون بفعل الادراك .

وقد ذكرنا أن باركلى أنكر وجود الجوهر المـادى لأن المادة نفسها

قد انحلت عنده إلى مجموعة من الادراكات الحسية الذاتية . فهل كان موقفه بالنسبة إلى الجوهر الروحى أو النفس كموقفه بالنسبة إلى المادة ؟ من الطبيعى أن يكون موقف باركلى بالنسبة إلى الجوهر الروحى مخالفا لموقفه بإزاء الجوهر المادى ، ولذلك نجده يقول : « ليس ثمة جوهر آخر غير الروح أو الجوهر الروحى »[1] ويقول كذلك : « إذن لابد أن يكون ثمة جوهر ولما كنا قد أوضحنا استحالة قيام جوهر مادى أو جسمانى ، فلم يبق إلا أن نقول بوجود جوهر فعال غير جسمانى ، وهو الروح أو النفس التى هى علة الصور » [2] ومعنى ذلك أن النفس جوهر وليست مجموعة من الاحساسات المتفرقة أو الادراكات الحسية الجزئية التى نلتقى بها هنا وهناك . ولكن باركلى عندما يتحدث عن النفس باعتبارها جوهرا لم يكن يقصد أنها جوهر ثابت يكون محلا ساكنا للصور ، وإنما قصد إلى القول بأنها جوهر فعال ، متحرك ، قوامه الفاعلية والدينا ميكية والارادة . وذلك فى مقابل الصور الحسية التى قوامها الانفعال ، ومن أجل هذا السبب ، قال باركلى بمعرفة خاصة للنفس أطلق عليها اسم « اللمحة العقلية » The notion التى تختلف عن معرفة الأشياء عن طريق الادراك الحسى . يقول باركلى : « إن لدى لمحة أو فكرة عامة عن النفس ، على الرغم من أنه ليس لدى — إذا رمت الحق — أية صورة حسية عنها ذلك لأنى لاأدركها كإدراكى للصور الحسية بل أصل إلى معرفتها عن طريق التأمل الذاتى »[3] ومعنى ذلك بعبارة أخرى

---

(١) Berekley : The Principles . . . , £ 7

(٢) Berkeley : نفس المرجع ، فقرة ٢٦

(٣) Berkeley : The Three Dialogues between Hylas and.philonus, The Third, ed. Sampson, Vol. I ص ٣٦

أن معرفة النفس عند باركلي هي معرفة مباشرة للفعل الذي تدرك به نفسها وتدرك به الصور الحسية عن طريق إدراكها لنفسها .

وتأثر ديفيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦) هؤلاء الفلاسفة في اهتمامهم بالمعرفة الحسية وفي إنكار الوجود الخارجي للأشياء : « نستطيع أن نلاحظ - وهذا أمر أقره الفلاسفة فضلا عن أنه واضح بنفسه - أن ما يكون حاضرا أمام العقل من موضوعات ليس إلا مجموعة إدراكاته وآثاره أو صوره الحسية ، وأن الأشياء الخارجية لا تصبح معروفة لنا إلا عن طريق هذه الإدراكات الحسية التي تثيرها » (١) .

ولم يكتف هيوم بإنكار الجواهر المادية ، كما فعل باركلي بل أنكر كذلك الجوهر الروحي الذي اعترف به باركلي ، فقال إن الوجود كله سواء أكان الوجود المادي أو الوجود العقلي ينحل في نهاية الأمر إلى مجموعة من الآثار الحسية ، وهي إما أن تكون آثارا حسية قوية أو مجرد صور مستمدة من تلك الآثار الحسية وتكون عادة صورا باهتة أقل وضوحا من الآثار الحسية وهذه الآثار الحسية تبدو أمامنا مترابطة حتى يخيل لنا أنها تكون سلسلة من العلل والمعلولات ، مع أن الأمر لا يعدو أن يكون مجرد عادة . فإذا رأينا اللهب مثلا فإن العقل يتجه عن طريق العادة أو عن طريق تكرار ظهور اللهب إلى توقع الحرارة ، فيشعر بها ومن ثم يعتقد أن اللهب هو العلة في الاحساس بالحرارة ، مع أن المسألة ليست إلا مجرد اعتقاد belief . ولذلك يقرر هيوم أن تفكيري في شيء ما لا يختلف عن تفكيري فيه باعتباره موجودا ، لأن « هذه الفكرة [فكرة الوجود]

---

(١) Hume : A Treatise of Human Nature, Part II, Section V I

وإذا ماأضيفت إلى صورة شيء ما فإنها لاتضيف جديداً إليها »[1] . وعلى ذلك ، فإن المعتقد لايختلف عن الخيال إلا اختلافا ذاتيا محضا عن طريق العاطفة أو الشعور الذى يصاحب الانسان فى حالة كل منهما . وهذا الشعور الذى يصاحب المعتقد يجعلنا نعتقد بأن هناك إتساقا . بين ظواهر الطبيعة يؤدى إلى اعتقادنا بضرورة ظهور ظاهرة معينة (يطلق عليها المعلول) إذا سبقها ظهور ظاهرة أخرى (يطلق عليها اسم العلة) . أما فى حالة الخيال ، فالأمر مختلف لأن هذا الشعور الذى يظهر فى حالة المعتقد ويصاحبه يمتنع عن الظهور فى حالة الخيال ، بحيث يصبح تعاقب الظواهر التى أمامنا مجرد احتمال لاضرورة فيه[2] .

* * *

هؤلاء الفلاسفة الأنجليز هم واضعوا المثالية الحديثة . فهم قد ربطوا وجود الأشياء بعجلة الذات المدركة ، وخواص المادة تنحل فى رأيهم إلى مجموعة من التغيرات الذاتية ولا وجود للمادة عندهم مستقلة عن فعل الادراك .

وقد ذكرنا فى أول هذه الفصل أن أصحاب نظرية المعرفة قد أهتموا ببحث المعرفه حتى جعلوه يقال على الوجود كله ، وأنهم لم يفصلوا بين المعرفة والوجود لأن الأثنين يدلان عندهم على مفهوم واحد . فالمادة عند هؤلاء الفلاسفة ليست مرتبطة بالذات من حيث قابليتها للمعرفة فقط بل

---

(١) Hume : A Treatise of Human Nature, part II, section VI

(٢) أنظر كتاب المؤلف « مقدمة فى الفلسفة العامة » ص٨٨ — ص٩٣ .

من ناحية وجودها أيضا . لأن الذات فى نظرهم لايوكل إليها أمر معرفة الأشياء فقط بل أمر وجودها كذلك . وذلك لأن هؤلاء الفلاسفة لم يميزوا بين وجود الأشياء ووجودها المدرك المعروف لنا ، وحصروا الوجود الأول فى الوجود الثانى مع أن هذا الوجود الثانى ليس إلا مجرد جزء من الأول . أكثر من هذا ، فقد ذهبوا إلى أن وجود المادة « قائم فى العقل » . وإذا كان باركلى قد تحدث عن وجود الأشياء بصفة دائمة فى الخارج ، باعتبار أنها قائمة فى العقل الإلهى ، فإننا يجب أن لانفهم من الأشياء هنا الأشياء الواقعية المشخصة المتقومة فى وجود الأعيان أو فى الوجود الشيئى بل يجب أن نفهمها على أنها « الصور » الحقيقية التى لهذه الأشياء والتى يجدها الشعور أوفعل الادراك أمامه فى لحظة الادراك . وذلك لأن الوجود الحقيق عند باركلى هو وجود « الصور » ، سواء منها الصور القائمة فى داخل العقل أو خارجه .

ولكن هذه المثالية الأنجليزية لم تكن إلا بداية خجوله فقط للمثالية . ونقول إنها بداية خجولة لأن الفلاسفة الأنجليز لم يستطيعوا أن يتخلصوا تماما من أثر الواقع الحسى . فهم قد اتخذوا نقطة بدئهم من المعرفة الحسية ، وتصوروا الصور العقلية على غرار الأشياء المحسوسة . فالصور العقلية عند باركلى والانطباعات الحسية عند هيوم ليست إلا الوجه المقلوب للأشياء المحسوسة ، ولكنها مرتبطة بها ، ووجودها « على قد » وجودها ، ومتخذ من نموذجها ، وعلى نمطها .

٢ – المثالية النقدية عند كانت .

١ – خصائصها العامة :

كان لابد للمثالية أن تعتمد على نفسها أكثر من هذا . كان لابد أن تشعر بأنها حرة طليقة وبأن مبادءها تنبعث من ذاتها وبأن صورها ليست على غرار الأشياء . ومن ثم كان عليها أن تقفز قفزة أخرى تتخلى فيها عن محاكاتها للعالم الحسى ، ويصبح العقل فيها ممسكا بزمام أمره ، متسلطا على الطبيعة يملى شروطه عليها . وكان على المثالية كذلك أن تستبدل بهذا التصور الخجول للصور العقلية تصوراً آخر ، يُنظر فيه إلى التجربة الحسية كلها دفعة واحدة على أنها « تجربة معقولة » ، أى خاضعة للعقل . فجاء الفيلسوف الألمانى عمانويل كانت (١٧٢٤ — ١٨٠٤) وقفز بالمثالية هذه القفزة .

نظر كانت إلى العقل أو الشعور فلم يعجبه تصور الفلاسفة الانجليز له ، باعتباره جماعا للصور أو الآثار الحسية المتفرقة التى تحاكى فى تفرقها تفرّق الأشياء المحسوسة . وفضل هو أن ينظر إلى العقل نظرة أكثر كلية وشمولا . ونظر كذلك إلى العالم المحسوس ، فآثر أن لا يقف أمام هذه الأشياء المحسوسة الجزئية المتفرقة وفضل أن ينظر إلى العالم المحسوس كله نظرة كلية شاملة . وكانت هذه النظرة الكلية إلى العقل وإلى العالم المحسوس معا من أهم ما أحرزته المثالية على يد كانت . ومن أهم النتائج التى ترتبت على هذه النظرة أن فطن كانت إلى فكرة الاطارات العقلية العامة لتحل محل الصور العقلية الجزئية المتفرقة . فالمثالية الكانتية مثالية إطارات أو قوالب عقلية عامة ينشرها العقل على التجربة الحسية ، لا فى صورتها الجزئية بل فى صورتها الكلية العامة ، فتلف فى طياتها هذه الأشياء المتكثرة التى يزخر بها العالم المحسوس .

وأتبع كانت هذه الخطوة الأولى بخطوة أخرى أو بخطوات فرأى أولا أن العقل هو الذى يقود الطبيعة لا العكس . وهذا موقف طبيعى بالنسبة إلى كل فيلسوف مثالى . وقد أطلق كانت على هذا الموقف اسم الثورة الكوبرنيكية ، تشبيها لموقفه فى الفلسفة بموقف كوبرنيكس فى الفلك . ويقصد بهذا التعبير أن مذهبه قد جعل من الإنسان مركزا للعالم أو جعل العالم يدور حول عقل الانسان . وسننظر فيما بعد فى صحة تسمية هذه النظرة بالثورة الكوبرنيكية ، لأنها فى نظرنا تسمية غير صحيحة . ولكن ما يهمنا الآن أن نتابع استعراض المبادىء العامة التى تقوم عليها المثالية الكانتية .

فقد قلنا إن كانت نظر إلى الطبيعة ككل وإلى العقل ككل بدلا من أن ينظر إلى كل منهما نظرة جزئية باعتبار أن الطبيعة مكونة من أشياء جزئية متفرقة وأن العقل مكون من صور عقلية أو انطباعات حسية منفصلة بعضها عن البعض الآخر . وقلنا كذلك إن المثالية الكانتية قد جعلت العقل يقود الطبيعة ، لا العكس ولكن هذه المثالية — وهذه هى خاصيتها الثالثة أو المبدأ الثالث الطريف الذى قدمته — لم تعزل العقل عن الطبيعة ، بل جعلته باطنا فيها . فالعقل عند كانت لا يقود الطبيعة من فوق برجه المتعالى ، وإنما يقوم بهذه المهمة وهو باطن أو حاضر فيها . وقد قاوم كانت ما وسعه ذلك هذا التصور للعقل المفارق transcendant ، وقاوم ادعاءاته ، وقاوم كل أنواع المعرفة المفارقة التى يصل إليها هذا العقل فى شطحاته المجردة ، وفى تأملاته البعيدة عن التجربة . وفلسفة كانت لا تفهم إلا بمقاومتها لهذا العقل المفارق ، الذى أطلق عليه اسم العقل المدعى الجدلى السفسطائى La Raison ، وأطلق على إدعاءاته المتعالية اسم الأفكار Les Idées . وذلك فى مقابل الذهن L'entendement الذى يقيد نفسه بالتجربة ، وفى مقابل مقولاته Catégories وصور الحساسية الخاصة به .

ومن هذه الناحية ، نستطيع أن نسمى فلسفة كانت بفلسفة التجربة من حيث أنها لم تتحدث عن العقل إلا وقصدت العقل الذى يتخذ التجربة ميدانا له . ولكن يجب أن نفهم التجربة عند كانت على أنها « التجربة المعقولة » أى التجربة الحسية باعتبار أن العقل قائم فيها . ولعل طرافة المثالية الكانتية كلها قائمة فى هذا الفهم الجديد للتجربة . فقد كان ينظر إلى التجربة منذ أرسطو على أنها الحقل الذى يستطيع أن يقدم لنا المادة المتغيرة المتحولة التى لا تصلح أن تكون موضوعاً للعلم وذلك لأنه لا علم إلا بالكلى وبالضرورى ، ولا وجود للكلى أو الضرورى فى التجربة . ومن ناحية أخرى ، فقد درج كثير من الفلاسفة على أن ينظروا إلى العقل على أنه جوهر روحى منفصل عن المادة . ولم يستطع الفلاسفة الانجليز أن يغيروا من هذه النظرة إلى العقل وكل ما فعلوه أنهم نقلوا ماشاهدوه فى التجربة الحسية إلى العقل ، وتصوروا هذا الأخير على غرار التجربة الحسية على نحو ما ذكرنا .

نظر كانت أمامه إذن فوجد من ناحية تجربة متغيرة متحولة لا تصلح موضوعا للعلم ولا تقدم لنا الكلى ، ومن ناحية أخرى وجد عقلا منفصلا عن التجربة مفارقا للمادة . فأراد هو أن يجمع بين هذين الطرفين . فقال إن التجربة تحتوى على الكلى والضرورى لأنها ليست تجربة خالصة ، بل هى تجربه وعقل أو هى تجربة يوجد العقل باطنا فيها ويدخل فى كل ثنية من ثناياها . وذهب كذلك إلى أن العقل ليس جوهراً أو مجموعة من الصور أو الانطباعات الحسية المتفرقة بل هو بالأحرى مجموعة من القوانين والشروط التى يشكل بها التجربة الحسية مع وجوده مباطنا فيها غير مفارق لها .

وعلى ذلك ، فإن كانت اتخذ نقطة بدئه من التجربة من حيث أنها قابلة للمعرفة عن طريق العقـــل . وقد ميز فى داخل التجربة نفسها بين مادة

التجربة (الأشياء المحسوسة) وبين صورتها (قوانين التجربة أو شروطها أومقولاتها) . وهذا أخذٌ بالتفرقة التي وضعها أرسطو بين المادة والصورة على شرط أن لا نفهم من التجربة أنها مادة فحسب وأنٍ لا نفهم من العقل أنه صورة فحسب بل نفهم كلا من العقل والتجربة على أنه يحتوى المادة والصورة معا ، ما دام الفصل بين الاثنين أصبح مستحيلا وما دامت العلاقة الديناميكية بينهما تلزمنا بأن نقول أنه ليس ثمة تجربة بلا عقل وليس هناك عقل بدون تجربة .

هنا ويجب أن ننبه إلى المعنى الجديد الذى اتخذته المثالية على يد كانت بعد هذا التصور المستحدث الذى قدمه للتجربة . فقد كان يُقصد بالفيلسوف المثالى أنه الفيلسوف الذى يبعد عن التجربة الحسية الواقعية ويتعالى عليها . وهذا هو المعنى الذى كان يفهم من المثالية المفارقة عند أفلاطون . أما كانت فأراد أن يوسع من ميدان المثالية بأن يجعل العقل ينزل إلى حقل التجربة ، فيتسلط عليها بدلا من أن يظل هكذا قابعا فى عالمه الخاص المتعالى على التجربة . يقول إيونج ، أحد النقاد الانجليز : « كان كانت مثاليا لأنه كان إلى حد كبير تجريبيا حسيا . فمن الأقوال الشائعة عن المثاليين أنهم لا يهتمون بالتجربة أو بالعنصر التجريبي الذى تشتمل عليه معرفتنا البشرية . ولكن هذا المعنى تغير منذ كانت . فقد رأى كانت أن الواقعى — لا المثالى — هو بالأحرى الذى نستطيع أن نوجه اليه تهمة عدم مراعاة التجربة وتخطيه لحدودها . والواقعى بهذا المعنى هو الذى يزعم أن فى وسع العقل الانسانى أن « يعرف » أو — على الأقل — أن يعتقد فى وجود « الأشياء فى ذاتها » . أما كانت فقد هاجم إمكانية معرفة الأشياء التى لا تدخل فى نطاق التجربة

الحالية أو الممكنة . وكان هجومه هـذا موجها ليس فقط ضد رجال الدين المتزمتين ، ولـكن ضد الفيلسوف الواقعى الذى يؤمن هو الآخر — على النحو الذى يؤمن به رجل الدين وبنفس القوة — بإمكانيه معرفة الأشياء فى ذاتها أو التحدث عنها ، (١) .

أصبحت المثالية إذن على يد كانت لا تدل على المذهب الذى يبعد عن التجربة بل على المذهب الذى يهجم على التجربة ليتسلط عليها ويخضعها له . فلعل كانت قد رأى أن المثالية المفارقه للتجربه مثالية ضعيفة ، ترى سلامتها فى الهروب من التجربة والابتعـاد عنها . ولعله رأى أيضـا أن المثـالية الموازيه للتجربة (على نحو ما نجده فى فلسفة ديكارت) ، على الرغم من أنها بدت أشجع من المثاليهالمفارقة من حيث أنها أنزلت العقل إلى جانب التجربة إلا أنها ما زالت تهيبالتجربة وتخشاها ، فاكتفت بأن جعلت العقل موازيا للتجربة فقط . ولعله رأى كذلك أن المثالية الانجليزية أرادت أن تـكون أشجع من الصورتين السابقتين للمثاليه فتحدثت عن التجربة الحسية وفهمت العقل على أنه ملـكة الادراك الحسى ، ولـكنها على الرغم من ذلك ظلت تخشى التجربة الحسية وتخافها ، وانعكس هـذا الخوف فى الصورة التى أعطتها للعقل إذ أنها تصورته على غرار التجربة الحسيه وتصورت صوره العقلية على غرار الأشياء المحسوسة .

لم يرض كانت عن واحد من هذهالمذاهبالمثالية . وأراد هو أن تـكون مثاليته مثاليه شجاعة تتصور العقل مباطنا للتجربة ، وتنزل به فى قلبالتجربة ليضمن بذلك سيطرته عليها وتحكمه فيها . فما أشبهه فى هذا بالقائد الشجاع

(١) A. E. Ewing : Idealism – A. Critical Survey, Methuen and Co, Ltd, London, 1933, p. 67

الذى يهجم على العدو ، وينشر اجنحة جيشه بين أفراد العدو ليضمن بذلك سيطرته على الموقف .

وهكذا تغير معنى التجربة على يد كانت فلم تعد تدل على التجربة الحسيه التى كان يخشاها الفلاسفه المثاليون قبله ، لا لشىء إلا لأنها تجربة حسية صرفة ، بل أصبحت تدل عنده على « التجربة المعقولة » ، أى التجربة مبثوثا فيها العقل .

* * *

ولكى يتضح أمامنا تماما هذا المعنى الجديد للتجربة لا بد أن نربط بينه وبين معنى العقل (أى الذهن فى اصطلاح الفلسفة الكانتية) عند كانت . وسنرى أنه إذا كانت التجربة عند كانت تعنى التجربة المعقولة ، أو التجربة مبثوثا فيها العقل ، فإن العقل يدل بدوره كذلك على العقل الباطن فى التجربة . وهذا يدلنا على أننا سواء بدأنا من العقل أو من التجربة فى فلسفة كانت فلا بد أن نلتقى بالاثنين مجتمعين معا .

كان أرسطو يفهم من العقل معنى واحدا فقط هو العقل المنطقى الذى يقوم على مبدأين أساسيين هما : مبدأ الذاتية أو الهويّة (ا = ا) ومبدأ عدم التناقض (ا ليست ب) . وكانت حركة الفكر الذى يقوم بها هذا العقل المنطقى حركة دائرية ، يدور فيها الفكر حول نفسه وينتقل من الكلى إلى الجزئى دون أن يتقدم إلى الأمام ودون أن يقدم لنا شيئاً جديداً ، اللهم إلا توضيح المعانى التى تشتمل عليها المقدمة الكبرى فى القياس وإبرازها فى النتيجة عن طريق تطبيقها على المثال الجزئى الذى تختاره المقدمة الصغرى .

ولكن على الرغم من أن هذا العقل المنطق يظل دائما سجين ذاته ، إلا أنه مع ذلك وثيق للصلة بالمحسوسات ويعتمد على الأشياء الحسية المشخصة اعتمادا تاماً فى نقطة بدئه وفى النقطة التى ينتهى إليها كذلك . وذلك لأنه لم يكن قد بلغ بعد درجة كافية من التجريد العلى تجعله يصدر أحكاما كلية على التجربة بوجه عام ويسقط من حسابه فيها الأشياء الجزئية (كما هو الحال مثلا فى الأحكام الرياضية أو القوانين العلمية) ، ويوجه عنايته فقط إلى العلاقات والنسب القائمة بين الأشياء . حقا ، إننا نلتق فى القياس الأرسطى بنوع من التجريد يتمثل فى الحكم العام الذى تقدمه لنا المقدمة الكبرى . ولكن هذا التجريد تجريد من نوع خاص ، تعتمد فيه المقدمة الكبرى على السلطة والآراء المتوارثة والحقائق التى نطالب بأن نسلم بها أكثر من اعتماده على أى شيء آخر . ولكن هذا لا ينفى تعلقه بالمحسوسات لأن النتيجة تكون دائماً حكما على شيء جزئى مشخص ولأن المقدمة الكبرى نفسها — على الرغم من أنها حكم عام — إلا أنها كثيراً ما تكون حكما عاما على أشياء جزئية مشخصة . وليس أدل على ذلك من أن هذا المنطق يعتمد أولا وقبل كل شيء على علاقة التضمن ، أى تضمن الموضوعات المشخصة بعضها فى البعض الآخر .

ولهذا نجد أن ليون برنشفيج Brunschvicg يتهم أرسطو بأنه كالطفل ، لا يستطيع أن يتخلى مطلقا عن التعلق بالأشياء المحسوسة ويربط دائما تفكيره بها : « أرسطو كالطفل ، كل منهما لا ينظر إلى الموجودات إلا باعتبار أنها هذه الموجودات الجزئية المشخصة التى تقدمها لنا الحواس والتى تمثل فى رأى

كل منهما الجوهر الذى تتقوم به مجموعة الصفات الحسية »[1] .

وجاء ديكارت ففهم من العقل معنى آخر . فاذا كان العقل عند أرسطو هو هذا العقل المنطق الذى يظل سجين ذاته والذى لا يستطيع أن ينطلق فى تجريداته العامة وفى اكتشافه للعلاقات الكلية القائمة بين الأشياء لأنه مقيد فى كل حركة من حركاته بالنظر إلى الأشياء الجزئية الشخصية ، فان العقل عند ديكارت قد أصبح تلك الملكة الفطرية التى تقدم لنا حدوسا مباشرة تتعلق بحقائق الأشياء ولا تتعب نفسها فى التعلق بالموجودات الجزئية المشخصة . ذلك أن الحقيقة الواضحة المتميزة عند ديكارت تحل محل الوجود المادى المحسوس يقول لاشلييه J. Lachelier : « كان ديكارت على على حق حين نظر إلى كل فكرة واضحة على أنها فكرة صحيحة أوحقيقية ، وذلك لأنه رأى أن معقولية الظواهر تترجم تماما عن وجودها الواقعى الموضوعى »[2] .

ونحن نعلم أن ديكارت هو مؤسس الهندسة التحليلية ، وهى الهندسة التى لا تقيد نفسها بمقابلة الأشكال الهندسية بما عليه الموجودات فى الواقع ، فهى هندسة جبرية تقوم على الرموز وتحليلها جبريا من حيث أنها تعبر عن الأشكال الهندسية . وفى هذا يقول جلسون تعليقا على المنهج الديكارتى الجديد فى الهندسة التحليلية : « إن هذا المنهج الجديد يشارك الهندسة فى اعتماد كل منهما على المخيلة الرياضية ، ما دام الاثنان يقومان على رسم الخطوط

---

(١) Brunnschvicg : Les Ages de l'intelligence. Paris, Alcan 1936 – p. 132

(٢) J. Lachelier : Du fondement de l'induction. p. 57 in oeuvres complèts de Lachelier – Paris, Alcan 1920

وهو من ناحية أخرى يشارك الجبر فى بساطة الرموز الجبرية التى يعتمد عليها هذا العلم، كما أشار بهذا التبسيط ديكارت نفسه . وقد استطاع ديكارت أن يصحح أخطاء الهندسة والجبر معا عن طريق هـذا المنهج نفسه . وذلك لأن هذا المنهج يقوم على التحليل . وبذلك فانه يعتمد على فاعلية العقل أكثر من اعتماد الجبر العادى . ومن ناحية أخرى ، فإن هذا المنهج لا يجعل الهندسة التحليلية تعتمد على الأشكال الهندسية التى فى المكان، كما كانت تهتم بها هندسة القدماء ، (١) .

وعلى ذلك فاننا نلتقى عند ديكارت بمعنى جديد للعقل ، بالعقل الواثق بنفسه ، الذى ينطلق فى تحليلاته وفى محاولاته اكتشاف العلاقات القائمة بين الأشياء دون أن يتقيد نفسه بمراعاة هذه الأشياء مراعاة حرفية ، ويشد نفسه إليها ويظل سجينا فى دائرتها المحدودة كما كان يفعل العقل الأرسطى .

وفى هذا الطريق نفسه سار كانت . ولكنه أضاف إلى المعنى الديكارتى للعقل معنى آخر يتمشى مع المعنى الطريف الذى قدمه للتجربة . فلم يعد العقل عنده تلك الملكة التى تطلعنا على الطبائع البسيطة والحقائق الواضحة المتميزة كما كان الحال عند ديكارت ، بل أصبح يدل عنده على مجموعة الشروط التى من شأنها أن تجعل التجربة الحسية ممكنة ، وتشكل هذه التجربة تشكيلا عقليا . ويضيف كانت إلى هذا الوصف للعقل أن العقل لا يضع الشروط التى تجعل التجربة ممكنة إلا وهو باطن فى هذه التجربة ، أى غير مفارق لها . فكما

(١) René Descartes : Discours de la Mêthode – Texte et Commentaire par Etienne Gilson Paris, Vrin 1925 – p. 222

أن التجربة عنده لا تكون بدون عقل ، فكذلك العقل لا وجود له إلا بالتجربة وفيها .

أما هذه الشروط التى يضعها العقل لتشكيل التجربة فيقول كانت إنها أحكام أولية تركيبية معا . ماذا يقصد كانت بهذا ؟

يقول كانت إن الحكم الأولى a priori هو ما ليس ببعدى a posteriori . والحكم البعدي عنده هو الحكم الذى مصدره التجربة ، وعلى ذلك ، فان الحكم الأولى هو الذى يكون مستقلا عن كل تجربة ، ولا تكون صحته متوقفة على التجربة (١) ومثال الحكم البعدى القضية القائلة بأن هذا الجسم ثقيل ، أو بأنه حار وبارد .. الخ . ومثال الحكم الأولى القضية القائلة . « كل مثلث له ثلاث زوايا » .

الحكم الأولى إذن هو الحكم المستقل عن التجربة والذى لا تتوقف صحته عليها . هذا هو المعنى العام الذى يعطيه كانت لكلمة «أولى» ولكنه لم يثبت على هذا المعنى ، فنجده مثلا فى الحجج التى أدلى بها ليبرهن على أن تصور المكان تصور أولى يقول لنا ما يفهم منه إن الأولى يعنى السبق الزمنى على التجربة . ولكن هذا ليس هو المعنى الرئيسى لكلمة «أولى» عند كانت . وانتقاله من المعنى الأول للمعنى الثانى انتقال لا مبرر له . ومن الجائز أن ننظر اليه عن أنه اعتراض نستطيع توجيهه إلى فلسفة كانت (٢).

---

(١) Kant : Critique de la Raison pure . trad. franc. par A. T R emesaygues et B. P a Caud – Paris P.U E. 1950 Intro. I

(٢) H. A. Prichard : Kant's theory of Kmowledge Oxford 1909 – p 42

ويمضى كانت فى تحديد معنى كلمة أولى ، فيذكر لنا الصفات أو العلامات المميزة للحكم الأولى ، وهى تنحصر عنده فى صفتين : الضرورة necessité والكلية universalité . وذلك لأن الأحكام الضرورية الكلية هى وحدها الأحكام التى لا يمكن أن تعتمد على التجربة (١) . وهى من أجل ذلك توصف بأنها أحكام « خالصة » .

هذا فيما يتعلق بمعنى كلمة أولى . ولكننا قلنا إن الشروط التى يضعها العقل ليشكل بها التجربة أحكام أولية وتركيبية معا . والذى يقصده كانت بكلمة « تركيبية » أنها تضيف جديدا إلى معلوماتنا لاعتمادها على التجربة . وهذا فى مقابل الأحكام التحليلية التى لا تضيف جديدا إلى معلوماتنا لأن المحمول فيها يكون متضمنا فى الموضوع أو جزءا منه . فاذا قلت مثلا : « كل الأجسام ممتدة » فإن صفة الامتداد متضمنة فى كون الجسم جسما ، ولهذا فإن هذا الحكم لا يضيف جديدا إلى معلوماتنا . وهو من أجل ذلك حكم تحليلى . أما إذا قلت : « كل الأجسام ثقيلة » فان صفة الثقل ليست متضمنة فى كون الجسم جسما ، ولكى أصل إليها لا بد أن أحتكم إلى التجربة ومن أجل ذلك ، فان هذا الحكم حكم تركيبى .

وهذا الوصف للأحكام العقلية باعتبار أنها أحكام أولية تركيبية يتمشى مع مهمة العقل كما حددها كانت ، أى العقل الذى يضع القوانين ليشكل التجربة تشكيلا عقليا على الرغم من بقائه باطنا فيها . وقد أراد كانت أن تقوم الميتافيزيقا على هذه الأحكام الأولية التركيبية لتحرز النجاح الذى

---

(١) Kant : Critique de la raison pure - Intro. II

وصلت اليه العلوم الأخرى وهى العلوم التى اعتمدت على هذه الأحكام وأصابت تقدما ملحوظا . ويعنى بذلك العلم الرياضى والعلم الطبيعى أو الفزياء .

والآن ، ما هى هذه الشروط الأولية التركيبية التى يضعها العقل ليشكل بها التجربة ؟ هل تمثل هذه الشروط فى ذهن كانت عللا بالمعنى الذى كان يفهمه أرسطو من هذه الكلمة أى باعتبار أنها أسباب تتسبب فى إيجاد الأشياء وخلقها ؟ لا . فهذا المعنى القديم للعلة قد تلاشى منذ هيوم ، ولم تصبح العلة تدل على السبب الذى يولّد شيئا ما بل على الرابطة أو العلاقة القائمة بين شيئين أو سلسلتين من الأشياء . هل تمثل هذه الشروط فى ذهن كانت شروطا فطرية موجودة فى العقل منذ ولادته ؟ لا . فمنذ عام ١٧٧٠ ، وهو العام الذى نشر فيه كانت «البحث» La dissertation ، وهو الكتيب الذى ظهر بعنوان « صورة ومبادىء العالم المحسوس والعالم العقلى » Du mundi sensiblis et que intelligibilis forma et principiis . نقول إنه منذ ذلك التاريخ وكانت يظهر معارضته للمذهب الفطرى ويتحدث عن المكان والزمان باعتبارهما صورتين مكتسبتين لا فطريتين . ومعنى ذلك أن الشروط الأولية تمثل فى ذهن كانت مبادىء مكتسبة وليست فطرية . ولكن ما معنى الاكتساب هنا ؟ قد يكون مصدر الاكتساب التجربة الحسية . وقد يكون مصدره العقل نفسه والعمليات العقلية المختلفه المكتسبة من الفاعلية الذاتية أو الباطنيه للعقل . وواضح أن الشروط الأولية ليست مكتسبة بالمعنى الأول ، لأن الاكتساب بهذا المعنى يتعارض مع كون هذه الشروط أولية فبقى أن

تكون الشروط الأولية مكتسبة بالمعنى الثانى ، أى باعتبار أنها مكتسبة من الفاعلية الذاتية للعقل(١) .

* * *

الآن ، وبعد هذه الملاحظات التى رأينا ضرورة تقديمها للقارىء ليفهم على أساسها الخصائص العامة للمثالية الكانتية ، نستطيع أن نتحدث بعد ذلك عن الصفة الرئيسية لهذه المثالية ، وهى أنها مثالية ترنسندنتالية .

* * *

ب — معنى المثالية الترنسندنتالية عند كانت :

ماذا يقصد كانت بكلمة ترنسندنتالى ؟ علينا الآن أن ننظر فى المعانى المختلفة التى يشتمل عليها هذا المصطلح لأنه يدل عند كانت على معانى كثيرة يحسن أن نجملها فيما يلى :

ا — فالترنسندنتالى عند كانت يقال فى مقابل المتعالى أو المفارق transcendant . وإذا كانت المبادىء المتعالية مفارقة للتجربة تتعدى حدودها فإن المبادىء الترنسندنتالية مبادىء باطنة فى التجربة . يقول كانت : « إن المبادىء التى يتصل تطبيقها بالتجربة الممكنة وتلتزم حدود هذه التجربة نطلق عليها اسم مبادىء باطنة immanents . أما المبادىء التى تتعدى حدود هذه التجربة فندعوها بالمبادىء المفارقة transcendants . . . ومن أجل

---

(١) Emile Boutroux : La Philosophie de Kant - Paris, Vrin 1926 - p. 17 - 18

ذلك ، فان الترنسندنتالى يعبر عما هو غير مفارق »[1] . وهذا المعنى لكلمة ترنسندنتالى يتمشى مع ما يفهمه كانت من العقل باعتباره باطنا فى التجربة . وهو الأصل فى استخدام هذه الكلمة عنده .

ومن أجل ذلك ، فان أستاذى الدكتور عثمان أمين قد آثر أن يجعل اصطلاح ترنسندنتالى « مرادفا للكامن» أو «الباطن» أو «الجوانى» ، ومقابلا «للبائن» أو «المتعالى» أو «البرانى» . وهو فى فلسفة كانت وصف لما يكون «باطنا للتجربة وشرطا أوليا لها »[2] . وهو ينبهنا كذلك إلى أن كانت كان حريصا على أن يميز بين ضربين من الميتافيزيقا : « الضرب الأول هو الميتافيزيقا «البائنة» أو «البرانية» أو «المتعالية» (transcendante) . وهى الميتافيزيقا التقليدية «القطعية» التى تقيم بناءها كله خارج التجربة وبمعزل عنها . والثانى هو الميتافيزيقا الترنسندنتالية (transcendantale) أو «الجوانية» أو «الباطنه» أو «الكامنة» immanente »[3] .

ب — ولكن على الرغم من أن معنى كلمة ترنسندنتالى عند كانت مقرون بما هو باطن فى التجربة إلا أننا يجب أن نفرق فى داخل التجربة الحسية بين الأشياء المحسوسة التى تزخر بها هذه التجربة وبين المبادىء العقلية الباطنة فيها ، وهى المبادىء الترنسندنتالية . يقول كانت « إن الترنسندنتالى عندى يدل بوجه عام على كل معرفة لا تتعلق بالأشياء المحسوسة قدر تعلقها بالتصورات

---

(١) Kant : Critique de la raison pure – La Dialectique Transcendantale. Intro.

(٢) مشروع السلام الدائم للفيلسوف كانت ترجمة الدكتور عثمان أمين ، القاهرة ، مكتبة الانجلو ١٩٥٢ ، ص ١٣٣ هامش .

(٣) عثمان أمين : محاولات فلسفية — القاهرة ، مكتبة الأنجلو ١٩٥٣ ، ص ٣٨

الأولية التى تتم على أساسها معرفة هذه الأشياء »[1].

ولذلك ، فإنه يحسن أن لا نقتصر فى ترجمة الترنسندنتالى بكلمة «الجوانى» ونضيف إليها كلمة أخرى هى كلمة «أولى» . فيكون بذلك الترنسندنتالى مرادفا لكلمتى «الجوانى الأولى» . وتكون المثالية الترنسندنتالية — كما رأى ذلك بحق الدكتور عثمان أمين — هى « المثالية الأولية الجوانية »[2]. فهى أولية من ناحية أنها تتعلق بالمبادىء والشروط العقلية التى تشكل التجربة ، وهى جوانية من ناحية أن مبادئها توجد مباطنة لهذه التجربة .

حـ — المثالية الترنسندنتالية إذن هى المثالية الأولية الجوانية . ولكن لفظة ترنسندنتالى تدل على معنى آخر يتعلق بمعنى المثالية الكانتية كلها . فهذه المثالية ، وإن كانت تهتم بالتجربة الحسية على النحو الذى رأيناه ، إلا أنها لاتهتم بهذه التجربة نفسها بقدر ما تهتم بإمكانية هذه التجربة فقط . أعنى أنها لا تهتم بالتجربة الحسية الواقعية الفعلية بل تهتم فقط بالتجربة الممكنة . وهى لا تهتم بالتحقق الفعلى للمبادىء أو الشروط الأولية فى داخل التجربة بقدر ما يهمها إمكانيـة تحقق هذه المبادىء فقط .

ولذلك ، فان كلمة «جوانى» على الرغم من أنها مفيدة جداً لتحصرنا فى حدود التجربة وتجعلنا نبعد عن الميتافيزيقا المتعالية البرانية ، إلا أنها قد توحى بالتحقق الاستاتيكى الفعلى للمبادىء الأولية فى داخل التجربة . الأمر الذى يتنافى مع ما يقصده كانت فى فلسفته . ذلك أن فلسفة كانت ليست فلسفة

---

(١) Kant : Critique de la raison pure, – Intro. § V II

(٢) عثمان أمين : محاولات فلسفية ، ص ٣٥

تبحث فى الوجود العام ontologie وفيما عسى أن يكون جوانيا فيه ومباطنا لموضوعاته (وإلا لما كان هناك فارق بين كانت وأرسطو الذى بحث هو الآخر فى التحقق الجوانى للصورة فى الهيولى) ، وإنما هى أولا وقبل كل شيء فلسفة لنظرية المعرفة ، يقول بوترو : « إن المادة التى استوحى كانت دراسته منها ليست الوجود بل هى أولا وقبل كل شيء نظرية المعرفة »[١] . ومعنى ذلك أن كانت لم يبحث فى الواقع le réel وإنما حصر نفسه فى دائرة الممكن le possible . فكل ما يعنيه هو البحث فى التجربة الممكنة ، أو فى إمكانية التجربة ، وفى إمكانية تحقق الشروط الأولية فى التجربة ، وفى الشروط الأولية التى تجعل التجربة ممكنة . وهذا الاهتمام بالممكن هو الذى يجعل من فلسفة كانت فلسفة التجربة الممكنة التى تختلف تماما عن التجربة الواقعية ، وهو الذى يجعل من فلسفة كانت فلسفة مثالية . هذا فضلا عن أن «الممكن» الذى يهتم به كانت هو « الممكن العقلى » أى الممكن الذى يضعه العقل ويمليه على التجربة . ومن ناحية أخرى ، فإن كانت عندما يتحدث عن «الواقع» فإنه يفهمه فهما خاصا يجعله هو و« والممكن العقلى » — كما يفهمه كانت — شيئا واحدا . فالواقع عنده ليس إلا عبارة عن الظواهر أو الأشياء كما تبدو للعقل وكما تظهر له من خلال الشروط التى يضعها هذا الأخير لكى يجعل وجودها ممكنا .

كل هذه الجوانب المثالية فى تفكير كانت ـ التى تقوم جميعها فى جوهرها على أن فلسفة كانت هى فلسفة التجربة الممكنة من الناحية العقلية وليست

---

(١) E. Boutroux : La philosophie de Kant – p. 14

فلسفة التجربة الواقعية ـ هى التى تجعلنا نتردد فى أن نطلق تعبير « الفلسفة الجوانية » عليه باعتبار أنه يتمشى مع كل المعانى التى يريدها كانت من وراء استخدامه لكلمة [ترنسند نتالى] ! فكلمة «جوانى» تبدو لنا موافقة لترجمة كلمة [ترنسند نتالى] من حيث أنها تدل على المجال التطبيقى للمبادىء والشروط والصور التى يضعها العقل ليشكل بها التجربة . ولكنها لاتعبر عن فكرة « الممكن » أو التجربه الممكنة عند كانت . فهى تشير إذن إلى أن فلسفة كانت تتعارض مع الفلسفات الدوجماطيقية المتعالية الميتافيزيقية ، بالمعنى التقليدى لهذه الكلمة . ولكنها لا تشير إلى الجانب المثالى فى هذه الفلسفة ، ذلك الجانب الذى جعل الفلاسفة الواقعيين يهاجمون كانت .

وعلى ذلك فإن من أهم المعانى التى تشتمل عليها كلمة « ترنسند نتالى » عند كانت هو إمكانية التجربة ، وذلك فى مقابل التحقق الواقعى للتجربه ، أو إمكانية تحقق المبادىء الأولية فى مقابل التحقق الواقعى لهذه المبادىء .

وحديث كانت فى هذا الصدد لايقبل الشك . فهو يصرح لنا بأن مثاليته تبحث فقط فى إمكانية المعرفة الأولية : « إن المهمة الوحيدة لمذهبى هى محاولة فهم إمكانية معرفتنا الأولية » (١) . ويقول لنا كذلك إن مثاليته لاتتعلق ببحث وجود الأشياء الحسية ولا بما هو باطن فى هذه الأشياء بل بملكة المعرفة . « إن ما أطلقت عليه مذهبى المثالى لايتعلق بوجود الأشياء (....) وقد برهنت ببساطة على أن مذهبى هذا لايتعلق بالأشياء ، ولا بما عساه أن يكون

---

(١) Kant : Prolégomènes à toute Metaphysique Future qui pourra se presenter comme science Tıad. franc. par J. Gibelin Paris Vrin – p. 172

باطنا فى هذه الأشياء فى ذاتها من خصائص ، بل بالتصورات العقلية المختلفة لهذه الأشياء . وكلمة ترنسندنتال ، التى لا تعنى مطلقا فى مذهبى العلاقة القائمة بين المعرفة والأشياء ، بل الرابطة التى تصل معرفتنا بملكة المعرفة ، هذه الكلمة يجب أن تمنع القارىء من أن يؤول مذهبى هذا التأول الخاطىء »[١].

ثم يحدد لنا كانت المعنى الذى يقصده من كلمة ترنسندنتالى تحديدا يجعلنا نقصرها على طريقة معرفتنا للأشياء معرفة أولية ، ونبعد عن تفسيرها تفسيرا موضوعيا يتناول علاقة المعرفه بالأشياء : « إن كل معرفة لا تتعلق بالأشياء بل بطريقة معرفتنا لها من حيث أن هذا ممكن أوليا نطلق عليه إسم معرفة ترنسندنتاليه »[٢].

وينتج من هذا كله أن الفلسفه الكانتيه فلسفة مثالية تتجلى مثاليتها فى أنها بحث فى نظرية المعرفة وليست بحثا فى الوجود ، وأنها ـ فضلا عن ذلك ـ لا تبحث فى المعرفة إلا من ناحية بيان إمكانيتها أو إمكانية تحقق مبادئها فى التجربة دون أن تعنى بتحقق هذه المبادىء فعلا .

وإذا كنا قد حرصنا فى المعنيين الأول والثانى اللذين قدمناهما لكلمة « ترنسندنتالى » على الاهتمام بجانب التجربة الحسيه الذى يشير إليه هذا المصطلح ، فإن حديثنا عن هذا المعنى الثالث قد أظهرنا ـ بطريقة مباشرة ـ على الجانب المثالى الذاتى فى الفلسفة الكانتيه ، من حيث أنها فلسفة تهتم « بالممكن » فى مقابل « الواقع » . وعلى ذلك ، فإذا قلنا إن الفلسفة الكانتية هى فلسفة التجربة ، فيجب أن لا يغيب عن بالنا أن التجربة التى تهتم بها هذه الفلسفة هى

---

(١) Kant : Prolegomènes. ., op. cit. p. p. 58–59

(٢) Kant : Critique de la raison pure – Intro. § 8

مجرد التجربة الممكنة فحسب . ولن نكون مغالين إذا قلنا إننا عند استعراضنا لكتاب «نقد العقل الخالص النظري» ولكتاب «التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلة تريد أن تكون علما» فإننا لن نلتقي بكلمة «تجربة» إلا إذا وجدنا بجانبها كلمة «ممكنة» .

د — وأخيرا فإن كلمة ترنسندنتالي عند كانت تدل أيضا على الشروط الأولية التي تحدد إمكانية وجود الأشياء . ومن هذه الناحية ، فإن مثالية كانت تسمى بالمثالية الشارطة . وقد اهتم كانت بإظهار الدور الذي تلعبه فلسفته الترنسندنتالية في تحديد هذه الشروط الأولية وفي رسم الصور والقوانين التي تتم بحسبها معرفة الأشياء وتجعل وجودها ممكنا .

وهذا الجانب من الترنسندنتالية الكانتية هو الذي يظهرنا على طابعها العقلي . فالفلسفة الكانتية فلسفة عقلية ، وكلت إلى العقل مهمة تشكيل التجربة الحسية وصبغها بصبغة عقلية صرفة . ولذلك ، نرى أن الفلسفة الكانتية ترتكز على كوجيتو خاص بها يقابل الكوجيتو الديكارتي ، ولكنه يختلف عنه . فالكوجيتو الديكارتي يمتاز بأنه يهيئ التحام الفكر بالوجود الواقعي التحاما مباشرا . فهو إذن كوجيتو أقل في مثاليته من الكوجيتو الكانتي الذي لا يهيئ هذا الالتحام بين الفكر والوجود والذي يعتمد فقط على «أنا أفكر» يقول كانت : «إن «أنا أفكر» يجب أن يصطحب كل تصوراتي وعملياتي العقلية»(١) ويطلق كانت على هذه القدرة الخاصة التي تستطيع بها ملكة التفكير أن توحد بها جميع الادراكات المختلفة بالادراك الذاتي الخالص L'aperception

(١) Kant : Critique de la raison pure – L'Analyse Trans. Ch. II, § 16

pure ويدعوها كذلك بالشعور بالذات La conscience de soi • وهى من أجل ذلك تسمى بالوحدة الترنسندنتاليه unité transcendantale (١). وهذا هو الذى دعى أحـــد مؤرخى الفلسفة الكانتيـــة وهو لاشيزرى Pierre lachièze – Rey فى كتابه عن « المثالية الكانتية » إلى الاهتمام بهذه القدرة التى يملكها الشعور أو الوعى العقلى ويوحدبها مختلف الادراكات ويجعل منها حجر الزاوية فى الفلسفة الكانتية ، وهو يفهم هذا الشعور الموحد للادراكات على أنه شعور ترنسندنتالى : « إن الشعور العقلى الذى ينشىء التجربة ، ويخلع عليها القوانين ويضفى عليها الوحدة ـ سواء فى ذلك التجربة الباطنية أو التجربه الخارجية ـ لا يمكن أن نعتبره واقعة تجريبية ، بل هو شعور ترنسندنتالى » (٢) فالعقل أو الذات أو الشعور أو الأنا فى الفلسفـــة الكانتية قد بدى فى نظـــر لاشيزرى على أنه « أنا بنـاء » moi constructeur أو « أنا موحّـــد » قد وكل إليه مهمة إنشاء التجربة إنشاء .

وعلى الرغم من ذلك ، ومع أن هذا الجانب الذاتى العقلى الخالص يمثل جانبا هاما من جوانب الفلسفة الكانتية ، إلا أن هذه المبالغة فى إظهار الدور الذى يلعبه « الأنا البنّاء » فى فلسفة كانت ، على نحو ما نجده عند لاشيزرى قد بدت لنا على أنها لا تتمشى مع روح الفلسفة الكانتية تماما . ذلك أن هذه الفلسفة يجب أن تفهم ابتداء من تصور كانت للتجربة الحسية على أنها

---

(١) نفس المرجع والموضع

(٢) P. Lachièze – Rey : L'idealisme Kantien. 2eme éd., Paris 1950 – Ch. er. – p. 37

تجربة معقولة أو مبثوث فيها العقل . أعنى أنها يجب أن تُفهم ابتداء من التجربة ، لا من العقل الموحد البناء . وفى هـذا يقول إدوارد كايرد Edward Caird : « إذا كان كانت قد جعل المقولات فى التحليل الشارطى مرتبطة بقدرة العقل الموحدة أو قدرة الشعور بالذات ، وهى قدرة ذاتية صرفة ، فيجب أن لا ننسى حديث كانت عن الوحدة التى جعلها كانت فى « الحساسية الشارطة » (الإستيتيك الترنسندنتالى) تنبع من التجربة نفسها (١) .

* * *

تلك هى المعانى المختلفة التى تشتمل عليها كلمة « ترنسندنتالى » عند كانت وكلها معانى معقدة متشابكة بلغت من الدقة درجة يصعب علينا معها أن نترجم كلمة « ترنسندنتالى » فى اللغة العربية بلفظ واحد . ولذلك فإننا نفضل أن نترك هذا المصطلح كما هو دون ترجمة . وحسب القارىء أن يجعل الفلسفة الترنسندنتالية تدل فى ذهنه على المثالية العقلية التى تجعل العقل يقود الطبيعة ، على الرغم من وجوده باطنا فيها ، وذلك بما يحدده من صور وقوانين أولية تمثل الشروط التى تتشكل بها التجربة الممكنة فقط ، وهى غير التجربة الحسية الواقعية .

* * *

---

(١) Edward Caird : The Critical Philosophy of Immanuel Kant. Glasgou - 1889. - 2 Vols. Vol. I. Book 1. ch. IV. p. 426

ح - معنى النقد عند كانت :

تسمى المثالية الكانتية بالمثالية الترنسندنتالية أو بالمثالية النقدية . فالمثالية النقدية هي إذن المثالية الترنسندنتالية ، وكل ما قلناه في شرح الخصائص العامة للفلسفة الكانتية أو في بيان المعاني التي تشتمل عليها الترنسندنتالية عند كانت تنسحب على المثالية النقدية .

فالمشكلة النقدية . كما يفهما كانت هي بعينها المشكلة الترنسندنتالية وهي تنحصر في الإجابة على هذا السؤال : كيف تكون الأحكام الأولية التركيبية ممكنه ؟ أي كيف نوفق في الفلسفة بين ماهو عقلي وما هو تركيبي ونجمعهما في صعيد أو حقل واحد هو حقل التجربة المعقولة ؟ وفي تحديدنا السابق لمعنى التجربة ولمعنى العقل عند كانت إجابة على هذا السؤال . وعلى ضوء التفرقة التي قمنا بها بين « الممكن » «والواقع » نستطيع أن نفهم إمكانية الأحكام الأولية التركيبية على أنها تعني وتتمشى جنبا إلى جنب مع إمكانية التجربة ، وعلى ذلك ، نستطيع أن نقول إن المشكلة النقدية تتولى الإجابة على هذا السؤال الآخر ، الذي يتفرع من السؤال الأول. وهذا السؤال الآخر هو : كيف يتوقف وجود تجربة ممكنة على هذه الأحكام الأولية التركيبية ؟

ولكن عندما نتحدث عن الفلسفة النقدية ، فاننا نقصد بها عادة تلك الفلسفة التي تهتم بوضع الحدود التي يجب أن لايتعداها العقل . ذلك أن كانت رأى أن العقل الإنساني يخول لنفسه الخوض في موضوعات كثيرة تند عن طاقته البشرية وتلقي به في آفاق لاقبل له بها ولا يستطيع أن يقدم عنها جوابا شافيا . وهذه الموضوعات موضوعات ميتافيزيقية تتعلق بالبحث

فى الله والبحث فى حرية الإرادة والبحث فى النفس وخلودها . وهى الموضوعات التى اصطلح الفلاسفة والعلماء على تسمية العلم الذى يتناولها بعلم الميتافيزيقا . وقد لاحظ كانت أن هذا العلم لم يتقدم خطوة واحدة منذ وضعه أرسطو وذهبت ادعاءات الفلاسفة فيه أدراج الرياح بينما أخذت العلوم الأخرى تتقدم . فما السر إذن فى تقدم العلوم وتأخر الميتافيزيقا ؟ الجواب هو أن العقل فى العلوم لايسمح لنفسه أن يناقش مايفوق حدود تفكيره ، فى حين أنه فى الميتافيزيقا يبدو عقلا مدعيا يخوض فى موضوعات تتعدى هذه الحدود . ويرى كانت أننا إذا أردنا أن نحقق للميتافيزيقا أو للفلسفة من النجاح ماحققه العلم ، علينا أن نبدأ أولا بمناقشة قدرات العقل . وعلى العقل أن يسأل نفسه بدوره ليعرف إلى أى مدى يستطيع أن يذهب فى تأملاته ، وما هى الحدود التى يجب أن يقف عندها ولا يتعداها . فالفلسفة النقدية إذن تجعل من همها الرئيسى الاجابة على هذا السؤال : ما الذى يستطيع العقل أن يعرفه ؟

والآن ، ما الذى يقصد إليه كانت برسمه الحدود التى يجب أن يقف عندها العقل الإنسانى ولايتعداها ؟ الحق أنه أرادبهذا أن يضرب عصفورين بحجر واحد . فهو يريد بتعيينه لهذه الحدود أن يوجه نقده أولا للميتافيزيقيين التقليديين الذين يخوضون فى أبحاث عقيمة تند عن قدرة العقل البشرى . ولكنه يريد من ناحية ثانية أن يمتنع عن البحث فى عالم الشىء فى ذاته ، الذى ينظر إليه كانت على أنه يند هو الآخر عن قدرة العقل البشرى . ولكن ما هو عالم الأشياء فى ذاتها الذى ضرب كانت حوله حصارا ، ونظر إليه على أنه «منطقة حرام» علينا أن لا نقترب منها ؟ إنه ليس شيئا آخر إلا عالم الأشياء الواقعية . فنحن نعلم أن كانت قد قسم العالم أو الكون إلى قسمين :

عالم الظواهر ، وهى الأشياء كما تبدو لنا من خلال الذات أو العقل ، وعالم الأشياء فى ذاتها ، وهى الأشياء كما هى فى الواقع . ورأى كانت أن الإنسان لا يستطيع أن يبحث إلا الجانب الظاهرى أو الجانب الذى يبدو له من الأشياء ، والفلسفة الوحيدة الجديرة بالاعتبار فى نظره هى تلك التى تكتفى بالبحث فى الأشياء من حيث أنها أشياء قابلة لأن تعرف منا . وبعبارة أخرى ، فالفلسفة الوحيدة الجديرة بالاعتبار فى نظره هى الفلسفة الترنسندنتالية أى الفلسفة التى تبحث فى التجربة الممكنة التى تخضع للعقل وتظهر له من خلال القوانين والشروط الأولية التى يضعها لمعرفتها . وإذا عرفنا أن الفلسفة الترنسندنتالية ليست شيئا آخر إلا البحث فى مجموعة الصور والقوانين والشروط الأولية ، فإن الميدان الوحيد الذى ترك كانت بابه مفتوحا أمام العقل الإنسانى وسمح له بالدخول فيه ليس شيئا آخر إلا العقل نفسه وصوره وقوانينه وشروطه . وعلى ذلك ، فإن كانت قد شيد عالما مثاليا قوامه الصور والشروط والاطارات العقلية التى تمثل عنده القوالب التى يضع فيها العقل الأشياء ، واستبدل بعالم الواقع هذا العالم المثالى العقلى . ولكننا نعلم أن الواقع شىء ، وهذا العالم المثالى العقلى المصطنع شىء آخر . وإذا كان كانت لم يسمح لنا إلا ببحث هذا العالم المصطنع ، وإذا كان لم يسمح للعقل الإنسانى إلا ببحث ذاته وصوره وقوانينه وإطاراته ، فإن من حقنا أن نطالب للعقل بميادين أخرى أكثر واقعية وأقل اصطناعا من هذا العالم الذى اراد كانت أن يحصرنا فيه . ولن يستطيع كانت مهما فعل أن يحصر العقل الانسانى فى دائرة « الممكن » لأنه يتطلع دائما إلى البحث فى « الواقع » .

الفصل الثاني

ما بعد نظرية المعرفة

---

١ — أساس العلاقة بين الذات العارفة والعالم الخارجي في المثالية الذاتية

كانت نظرية المعرفة تعبيرا عن إيمان الفلاسفة بالعقل باعتباره المصدر الوحيد الذي يستطيع الانسان أن ينفذ منه إلى الوجود . وقد غالى الفلاسفة العقليون وأصحاب نظرية المعرفة في قيمة العقل حتى أقاموا هوية بينه وبين الوجود ، وفهموا الوجود كله على أنه مجرد الوجود المعقول ، القابل للمعرفة .

ومن حق الفلاسفة العقليين أن يؤمنوا بالعقل ، لأن الانسان لم يستطع أن يتخلص من سيطرة العالم المحسوس ولم يستطع أن يتحرر من الوثاق الذي كان يشده ومايزال يشد الرجل العادي به إلا عندما رد للعالم الخارجي إلى الذات .

ذلك أن الانسان في أول مواجهته للعالم الخارجي يجد نفسه مشدود الوثاق بهذا العالم لأمرين : أولا ، لأنه إنسان يدبر حياته اليومية الدارجة ويجد نفسه مسوقا إلى التمسك بأمور هذه الحياة وإلى الاندماج في شئون معاشه . ويقتضي هذا كله منه أن يتهالك على العالم الخارجي . وثانيا ، لأن الانسان يعتمد — أول ما يعتمد — في إدراكه للعالم الخارجي على الحواس ويثق بها وبشهادتها ثقة عمياء تجعله يعتقد أن الحقيقة ليست شيئا آخر إلا ما تقدمه له هذه الحواس . ومن أجل هذا ، فهو يسلم تسليما بوجود العالم الحسي ويتركه يفرض وجوده عليه بحيث يصبح أمامه كآلة التصوير التي تتقبل الآثار الحسية دون مناقشة .

ولكن هذه الثقة العمياء بالعالم الخارجي لا تستمر طويلا . فسرعان ما يكتشف الانسان أنه يخطيء في إدراكه الحسي للاشياء ، أو يكتشف أن

إدراكه يختلف عن إدراك الشخص الآخر ، أو يكتشف أن أى نقص يعترى الحواس ينتج عنه إحساس مغاير للإحساس السوى العادى ، أو يكتشف أنه قادر على أن يخلع على الواقع من صور الخيال وتهاويل الأحلام ما ليس فيه . واكتشاف الانسان لكل هذا يجعله يقلل من ثقته بالعالم الحسى ومن تهالكه عليه ، فيصرف النظر عنه ليتجه إلى ذاته .

هذا هو الذى حدى بكل الفلاسفة أن يقفوا فى وجه هذه الواقعية الساذجة : واقعيـــة الرجل العادى ، التى تشد وثاقه إلى العالم الحسى شدا محكما متزمتا دوجماطيقيا لامجال للتفكير فيه ، وتجعله يتهالك عليه ويسلم بقيامه أمامه تسليما أعمى يقتل فيه كل ما عليه ذهنية خلاقة . ولكن لعل اكتشاف الانسان لقدرته على تأليف الأحلام كان أهم الأسباب التى دعته إلى الثقة بذاته وبتميزه عن الأشياء التى كان يتهالك عليها فى العالم المحسوس . وفى هذا يقول مونتاج أحد زعماء المذهب الواقعى الجديد فى أمريكا . « لم يكن هناك مجال لاكتشاف الخطأ فى أول عهد الانسان بالعالم . . . . ولكن قدرة الانسان على اختراع الحلم وتأليفه ربما كانت هى أول ظاهرة أدت به إلى الابتعاد عن واقعيته الدوجماطيقية الساذجة »(١) .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن الانسان سرعان ما يلاحظ أن انغماسه فى تدبير شئون حياته الدارجة وفى تصريف أمور معاشه من شأنه أن يقيد أفقه بهذه الحياة المحدودة ويفقد نفسه فى زحمتها . ولذلك فإنه

---

(١) W. P. Montague : The new Realism and thé Old — in The New Realism — Cooperativé Studies in Philosophy. New-York. The Macmillan Company. 1912 — p. p. 2-3

سرعان ما يعدل عن تهالكه على هذه الحياة ويشعر فى قرارة ذاته برغبة ملحة فى أن يخلص إلى نفسه ليتيسر له أن ينظر إلى الحياة من على بعد ، فتهيؤ له هذه النظرة أن يرى الوجود كله فى صورته الكلية الشاملة . ولن يتمنى له ذلك إلا إذا رجع إلى ذاته يتأملها ، ووثق فيها وفى قدرتها الذاتية على الخلق والفاعلية .

تلك هى مجمل الأسباب التى أدت إلى الاعتراف بقيمة الذات المفكرة فى نظرة الانسان إلى الكون وجعلت الانسان يلوذ بها فى ادراكه للوجود . ونستطيع أن نقول إن هذه الأسباب هى التى أدت إلى نشأة المذاهب المثالية أو التيارات العقلية فى تاريخ الفلسفة . ونستطيع أن ننظر إليها باعتبار أنها الأصل أو الأساس فى العلاقة القائمة بين الذات العارفة والعالم الخارجى فى المثالية الذاتية .

والحق أن كل فلسفة أصيلة لابد أن تبدأ بعملية رد العالم إلى الذات ، لتسقط من طريقها التأثيرات الحسية المختلفة وتبعد عن جزئيات الحياة الدارجة وثرثرتها ، وتتفادى فى الوقت نفسه تزمت الرجل العادى وتهالكه عليها (١) . وقد رسم لنا أفلاطون فى الكتاب السابع من الجمهورية صورة لما يجب أن تكون عليه حركة الفكر الفلسفى أو الديالكتيك فيما أسماه بأسطورة الكهف أو المغارة . فى هذه الأسطورة نجد أن أصحاب الكهف أو سجينيه لم يستطيعوا أن يخلصوا فى التأمل العقلى وينصرفوا إلى الحكمة إلا عند ما خلفوا وراء ظهورهم القيود التى كانت تقيدهم بهذا العالم الحسى .

---

(١) راجع « خطوات الموقف الفلسفى » فى كتاب « مقدمة فى الفلسفة العامة » للمؤلف .

وحركة الديالكتيك الصاعد عند أفلاطون تنقلنا من ظلال المحسوسات إلى نور الصور العقلية ، وهى موضوع النظر أو التأمل الفلسفى . والكوجيتو الديكارتى فى صميمه ليس هو الآخر إلا دعوة الى الثقة بنور العقل وتعليق الحكم على شهادة الحواس ورد العالم المحسوس إلى الذات المفكرة . والفلسفة الترنسندنتالية عند كانت ليست هى الأخرى إلا محاولة للنظر إلى الكون باعتباره نسيجا من التصورات العقلية . وقد غالى كانت فى نظرته العقلية حتى أبعد عن طريق الفلسفة عالم الأشياء الواقعية أو عالم الأشياء فى ذاتها وحصر التجربة الحسية الواقعية فى التجربة الحسية الممكنة . والفلسفة الفينومينولوجية عند هوسرل E. usserl (١٨٥٩ — ١٩٣٨) تقوم هى الأخرى على عملية رد العالم الخارجى إلى الذات (وهى من أجل ذلك فلسفة ترنسندنتالية) ورفض الموقف العادى أو الدارج أو الطبيعى .

لابد إذن من رد العالم الخارجى إلى الذات كخطوه أولى أساسية من خطوات الموقف الفلسفى وهذه الخطوة هى الأصل فى نشأة التيارات المثالية الذاتية ، وهى التى تجعل لهذه التيارات قيمة فى تاريخ الفكر الفلسفى . ولا خلاف بين الفلاسفة فى اتخاذ هذه الخطوة الأولى . إنما الخلاف الحقيقى بينهم يبدأ بعد هذه الخطوة الأولى ، عندما يحاولون أن يصلوا مرة أخرى بين الذات وبين العالم الخارجى بعد ردهم له فى صورته الدارجة فكل منهم يتصور هذه الصلة على نحو خاص . ولنتحدث الآن عن الأساس فى تصور هذه الصلة عند الفلاسفة العقليين الذين ورد ذكرهم فى الفصل السابق .

ولنبدأ بديكارت فديكارت أبو الفلاسفة العقليين . ولكنه لم يكن يمثل إلا أول الخيط فى التيار المثالى العقلى . ولذلك فاننا نلتقى فى فلسفته بكثير من الجوانب الواقعية ، أو — بعبارة أصح — بكثير من النواحى

المثالية الخجوله التى لم تكن قد شعرت بنفسها بعد والتى لم تتصف بالمبالغة والتجنى كما اتصفت بهما المثالية على يد الفلاسفة اللاحقين له سواء فى ذلك الفلاسفة الانجليز (هوبز ، لوك ، باركلى ، هيوم) أو كانت .

فلسفة ديكارت كلها تمتاز بأنها فلسفة « المحافظة على المستويات »[1] ، والحرص على بقاء كل مستوى فى استقلال عن الآخر . فنجد فيها مثلا مستوى الفكر ، فى مقابل مستوى الوجود ، كل منهما ينعم باستقلاله عن الآخر . ونجد فيها كذلك مستوى الانسان بوجه عام فى مقابل مستوى الطبيعة أو العالم . ونجد فيها أيضا المستوى البشرى فى مقابل المستوى الالهى كل منهما فى حالة شبه استقلال عن الآخر . فليس من شك فى أن اله ديكارت ، الاله المتعالى على الكون ، يختلف عن إله المسيحية أو إله الكاثوليكية الباطن فى كل جزء من أجزاء الكون والحال فى كل فعل من أفعال الانسان . وقد حرص ديكارت على هذا التصور لله ، ليحافظ على بقاء المستوى الالهى من ناحية ، والمستوى البشرى والطبيعى من ناحية أخرى كل منهما فى مواجهة الآخر . وعندما يتحدث ديكارت عن الحضور الالهى فى التفكير الانسانى أى عن نظرية « الخلق المتصل » La création Continuée فاننا يجب أن نلاحظ أن تدخل الله هنا مرهون باللحظة L'instant[2] ، أى أنه تدخل متجدد ، يتم فى كل لحظة من اللحظات

---

(١) F. Alquié : La décowerte Metaphysique de l'homme chez Déscartes, Paris, P.U.F: 1950

(٢) J. Wahl : Dn rôle de l'Idée de l'instant dans la philosophie de Déscarts, Paris, Alcan, 1920

وهو عكس الحضور المستمر لله فى الكون وفى الانسان أى حضور الله فى الزمان الدائم La durée . فهذا الحضور الأخير حضور مباطن الكون وللإنسان ، ويؤثر فيهما بصورة دائمة يصعب معها أن نتحدث عن استقلال الانسان أو للوجود البشرى .

هذا فيما يتعلق بعلاقة الله بالكون وبالانسان فى الفلسفة الديكارتية . وفيما يتعلق بعلاقة مستوى الفكر بمستوى الوجود عند ديكارت فليس من شك كذلك فى أن ديكارت قد حرص كل الحرص على عدم إرجاع أى من هذين المستويين إلى الآخر ، أو عدم تعدى أحدهما على الآخر فالفكر عند ديكارت لا يخلع على الأشياء وجودها ، ووجود هذه الأشياء لا ينحل عنده إلى مجرد تأثيرات ذاتية أو إحساسات باطنيه ، على نحو ما نجده عند المثاليين الذاتيين . ومن ناحية أخرى ، فان وجود العالم أو الطبيعة ليس فيه طغيان أو ضغط على وجود الفكر ، على نحو ما نجده عند الفلاسفة الماديين .

ميز ديكارت بين نوعين من الجواهر : الجوهر الممتد الذى يملأ المكان والجوهر المفكر الذى يملأ ذواتنا والذى يقوم بعمليات مختلفة مثل التفكير والرغبة والارادة . والجوهر المفكر عند ديكارت ، على الرغم من أنه متصل إتصالا مباشرا وحدسيا بالوجود ، إلا أنه لا يؤثر فى الوجود ولا يجعل من مهمته أن يرجع هذا الوجود إليه . وعلى ذلك ، فان تفرقه ديكارت بين الموضوع والفكر أو بين الممتد وغير الممتد ، وحرصه على توازيهما يجب أن يفسر تفسيرا واقعيا أو فى جانب التفكير الواقعى . ذلك أن الفيلسوف المثالى الأصيل لا يحرص على إبقاء مستوى الفكر فى حالة تواز

مع مستوى الوجود ، ولا يحرص على قيام هذه الثنائية بينهما كما فعل ديكارت بل يطمع فى أن يرد الوجود إلى الفكر أو أن يجعل الأول صورة للثانى . الأمر الذى تجنبه ديكارت تماما . وعلى ذلك ، فالتحليل الشهير لقطعة الشمع الذى نجده فى كتاب « التأملات » لديكارت يجب أن لا نفهم منه أن ديكارت قد رد جميع الصفات الحسية لقطعة الشمع إلى فكرتى الامتداد والشكل العقليين على نحو ما يذهب المثاليون . فديكارت لم يقصد إلى هذا مطلقا . بل كل ما قصد إليه أن يبين لنا أن الفكرة العقلية لامتداد قطعة الشمع تمتاز عن جميع صفاتها الحسية الأخرى بأنها تسلمنا إلى الوجود الواقعى للشمعة بطريقة مباشرة . فديكارت يصرح لنا بأن الشمعة ، بعد هذا التحليل الذى قام به ، باقية كما هى ، وبأن وجودها الواقعى ظل هو هو لم يمس [1]. وهذا دليل على أن فكرة الامتداد العقلى لقطعة الشمع لا تمثل فى ذهن ديكارت ما تبقى من وجودها الواقعى عنده ، ولا تمثل كذلك ما يستطيع أن يقوم مقام هذا الوجود ، بل تمثل فقط نوعا من الوجود ، هو الوجود الذهنى ، الذى يمتاز عن سائر الوجودات الأخرى الحسية والمتخيلة ، بتصورنا له على نحو واضح متميز . ويمتاز كذلك بأنه إذا وصل إلى هـــذه الدرجة من النصوع والوضوح والتميز فانه يدلنا مباشرة على الوجود الواقعى لقطعة الشمع .

وجاء الفلاسفة الانجليز فوضعوا أسسا أخرى لفهم العلاقة بين الفكر والوجود أو بين الذات العارفة والعالم الخارجى . وهى الأسس التى

---

(١) التأملات لديكارت ، الترجمة العربية للدكتور عثمان أمين ، والتأمل الثانى .

جعلت للمثالية الذاتية كيانا عُرِفتْ به فى تاريخ الفلسفة .

وأول هذه الأسس يتمثل فى نظرتها إلى الشعور أو الذات باعتباره شعورا عارفا أو ذاتا عارفة . وكانت هذه النظرة جديدة حقا بالقياس إلى نظرة ديكارت إلى الشعور أو الذات . فالفلسفة الديكارتية تتخذ نقطه بدئها من الكوجيتو لا من الذات العارفة . وهى من أجل ذلك فلسفة تبحث فى الوجود العام ontologie لا فى نظرية المعرفة epistémologie . ذلك أن أهم ما يميز الكوجيتو الديكارتى التحام الفكر بالوجود . والفكر فى الكوجيتو ليس فكرا عارفا يجعل من مهمته البحث فى وسائل المعرفة وفى الحدود التى يجب أن يقف عندها ، بل فكرا يتناول الوجود العام ووجود الأشياء تناولا مباشرا حدسيا بمجرد أن يتوفر فيه صفتا الوضوح والتميز العقليين . أما الفكر عند الفلاسفة الانجليز فهو الفكر الصادر عن الذات العارفة التى لا يهمها البحث فى وجود الأشياء ، بل ولا يهمها البحث فيما إذا كانت الأشياء موجودة وجودا واقعيا أم لا ، بقدر ما يهمها البحث فى طريقة معرفة الذات لهذه الأشياء .

وإذا كان ديكارت قد حرص كل الحرص على أن يحتفظ بمستوى الوجود فى استقلال عن أو فى تواز مع مستوى الفكر ، فان من أهم الأسس التى قامت عليها المثالية الذاتية يتمثل فى حرصها على إحالة الوجود إلى الفكر ورده اليه ، والنظر اليه على أنه مجرد صورة له . فوجود الأشياء عند الفلاسفة الانجليز عبارة عن مجرد تأثيرات ذاتية أو قائم فى مجرد إدراكها . ولذلك نستطيع أن نقول إن هؤلاء الفلاسفة لم يكتفوا بأن ينظروا إلى الوجود من خلال وسيلة معرفته وهى الادراك ، بل وقفوا عند هذه الوسيلة واعتبروا

أنها هي الوجود ، مع أنها ليست في حقيقة الأمر إلا مجرد وسيلة لمعرفة هذا الأخير .

ولكي يؤكد هؤلاء الفلاسفة الطابع الذاتي للوجود استبدلوا بالعقل عند ديكارت الإدراك الحسي . فقد أعابوا على ديكارت اهتمامه بالعقل ، وآثروا هم أن يكونوا فلاسفة حسيين . والحق أن اهتمام هؤلاء الفلاسفة بالطابع الحسي يخفي في طياته اتجاها مثاليا ذاتيا لم يكن يدر بخلد ديكارت . فقد آمن ديكارت بالعقل ووثق فيه لأنه رأى فيه خير وسيلة ليصل إلى الوجود الواقعي مباشرة . أما هؤلاء الفلاسفة الانجليز فقد ثاروا على العقل ليبعدوا عن الوجود الواقعي ، ووثقوا في الحس والادراك الحسي ليحيلوا هذا الوجود إلى مجرد تأثيرات ذاتية . وعلى ذلك ، فيجب أن لا يخدعنا اهتمامهم بالحس في مقابل العقل لأن هذا الاهتمام لم يكن إلا من أجل أن يؤكدوا مثاليتهم الذاتية . وذلك لأنهم وضعوا نصب أعينهم أن يذيبوا الجوهر المادي المتقوم في الخارج ويحيلوه إلى مجرد إحساسات ذاتية . والشيء المادي لاوجود له عندهم إلا باعتبار أنه « موضوع » للذات العارفة ، ولا قيام له إلا على أنه مدرَك أو قابل للإدراك .

ولكن على الرغم من حرص هؤلاء الفلاسفة على إذابة الوجود المادي للأشياء إلا أن الصورة التي قدموها لنا للشعور كانت تنطق بتأثرهم بهذا الوجود مع نقدهم الشديد له . فقد تصوروا هذا الشعور على أنه مكون من مجموعة من الصور الحسية أو العقلية (والمعنى واحد عندهم) المتفرقة تفرق الأشياء الحسية نفسها . ومعنى ذلك أنهم قد تصوروا الشعور على غرار الطبيعة أو على نمطها .

ولذلك فإن هذه الصورة الذرية (أى المتفرقة باعتبار أن الشعور مكون من صور متفرقة تفرق الذرات) للشعور لم تعجب كانت لأنه نظر إليها على أنها عجز فى التصور المثالى للعلاقة القائمة بين الذات العارفه والعالم الخارجى. وأراد هو أن تكون مثاليته مثالية حقيقية لا تتأثر فى شىء بالعالم المحسوس، ولا يكون الشعور فيها على نمط الأشياء الحسية. ولذلك، فانه على الرغم من أنه ذهب مثل هؤلاء الفلاسفة الانجليز إلى أن الشعور أو الذات ليست إلا مجرد ذات عارفة إلا أنه عدل عن «الصور» العقلية التى يتكون منها الشعور وتصور هذا الآخير على أنه مجموعة من الاطارات والقوالب والقوانين العامة.

واتخذ كانت نقطة بدئه من التجربة المعقولة، أى التجربة الحسية مبثوثا فيها العقل ومباطنا لها ومسيطراً عليها بما ينشره على الطبيعة من صور وقوانين أولية عامة.

وعلى ذلك، فقد قُدِّر لكانت أن يقفز بالمثاليه خطوات إلى الأمام. وقدر له أن يؤسس مثالية جريئة شاعرة بنفسها وواعية للدور الذى يجب أن تقوم به فى إدراك العقل للكون. وتتميز هذه المثاليه بنظرتها الكلية إلى الكون وإلى الشعور أو العقل معا، الأمر الذى جعلها تضمن سيطرة العقل على الطبيعة. فالتجربة الحسية عند كانت ليست هى إدراكى لهذا الشىء أو ذاك الآخر عن طريق صورته الجزئية هذه أو تلك بل هى عبارة عن كل التجربة الحسية من حيث أنها تجربة معقولة يخضعها العقل لمقولاته ويرد كثرتها وصيرورتها إلى الوحدة والضرورة العقليين. وقد عرضنا فى الفصل السابق فى شىء من الاسهاب لخصائص هذه المثالية من حيث أنها مثالية ترنسندنتالية فلا داعى للعودة اليها هنا.

٢ ــ نقد هذا الأساس

(ا) خطأ المثالية الذاتية فى نقطه البدء :

سنعرض الآن لبعض أوجه النقد التى نستطيع أن نوجهها إلى المثالية الذاتية . ذلك أن المثالية الذاتية فى نظرنا قد أخطأت فى نقطة البدء التى بدأت منها تفكيرها الفلسفى . وأخطأت كذلك فى جميع النتائج التى رتبتها على نقطة بدايتها هذه . وأخطأت ثالثا فى فهمها العام للإنسان أو فى الصورة التى قدمتها لنا للإنسان . وسنقوم الآن بشرح هذا كله .

فالمثالية الذاتية قد أخطأت أولا وقبل كل شىء فى نقطة البدء . فنحن نعلم أن فلاسفة هذه المثاليه هم فلاسفة نظرية المعرفة . ومعنى ذلك أن نقطة البدء فى تفكيرهم الفلسفى هو البحث فى نظرية المعرفة وليس البحث فى الوجود . وهذا البحث الأخير هو ، البحث الفلسفى الأصيل .

ففيلسوف نظرية المعرفة يقول لك : إنك لن تستطيع أن تعرف العالم إلا إذا قمت أولا ببحث الآلة التى تخول لك هـذه المعرفة ، ألا وهى العقل ، وكنت على يقين أولا وقبل كل شىء أن المعرفة نفسها ممكنة . وهذا معناه بعبارة أخرى أن كل معرفة لابد أن تسبق ببحث فى إمكانية المعرفة . ولكننا نتساءل مع الواقعيين المحدثين عن ضرورة هـذا البحث وعن قيمته . يقول مارفن Marvin : « عندما أؤكد أن المـاء يغلى ، هل يعنى ذلك بالضرورة أنى أعرف أن الماء يغلى ؟ كلا . وذلك لأننا هنا بازاء قضيتين مختلفتين تماما يقومان على افتراضات مختلفة . القضية الأولى تقول : « الماء يغلى » . أما القضية الثانية فتقول : إنى ألاحظ وأعرف أن الماء يغلى » والقضية الأولى

لا تفترض شيئا يتعلق بمعرفة هذه الظاهرة وبامكانية معرفتها ، فى حين أن القضية الثانية تقوم على افتراض هذا كله .... وأنا ، وإن كنت أسلم بأنه يجوز لنا أن نتخذ نقطة بدئنا من بعض المسلمات والافتراضات ، فإنى أضيف إلى ذلك أننا لا بد أن نبدأ من الحقائق المرئية . والبدء بالحقيقة المرئية له هذه الميزة الكبرى ، وهو أنه لا يفترض أى افتراض ولا يقوم على أيه نظرية مهما كانت » [١] . ويضيف مارفن إلى ذلك قائلا : « إننا لا بد أن نبدأ من نقطة بدء معينة ، ولكن نقطة البدء هذه ليست على كل حال نظرية المعرفة . . . إنى أعتقد أن الادراك الحسى الواقعى يمثل نقطة بدء هامة وقاطعة ، وهى نقطة بدء لا تفترض شيئا ولا تقوم على إمكانية المعرفة . إن كل ما نستطيع أن نقول عنها إنها موجودة فعلا وجودا واقعيا » [٢] .

والحق أن البحث فى نظرية المعرفة ينصب على البحث فى إمكانية المعرفة أى كيف تكون المعرفة ممكنة ، وفى وضع الحدود التى يجب أن تقف عندها المعرفة البشرية . وكل هذا لا ينتهى بنا ولا يمكن أن ينتهى بنا إلى مواجهة الوجود الواقعى بحال من الأحوال . لأنه يقودنا إلى أبحاث فرعية تقع على هامش الوجود بقدر ما يبعدنا عن الوجود نفسه . ثم إننا نتساءل عن جدوى هذه الأبحاث إذا كنا نريد حقا أن يكون بحثنا الفلسفى بحثا واقعيا أصيلا يتخذ موضوعه من الوجود نفسه لا من إمكانية معرفتنا لهذا الوجود . أليس من الأجدر أن نتخذ نقطة بدئنا من الوجود الواقعى نفسه باعتبار أنه

---

(١) in The New Rnalism: Cooperative Studies in Philosophy, p. 65

(٢) نفس المرجع ، ص ٦٦ — ٦٧ .

يشتبك ويلتحم معنا ويحيط بنا فى كل لحظة من لحظات وجودنا ؟ ثم أليس البحث فى إمكانية المعرفة لاحقا على البحث فى معرفة العالم الواقعى معرفة مباشرة والاتصال به اتصالا مباشرا عن طريق أجسادنا وإدراكنا الحسى المباشر ؟ الحق أنه إذا كانت الفلسفة تريد أن تكون تعبيرا عن الواقع الحى الذى نعيش فيه ويؤثر فينا تأثيرا مباشرا فان مثل هذه الأبحاث التى يجهد فلاسفة نظرية المعرفة أنفسهم فيها تبدو لنا على أنها عقبة فى سبيل صبغ الفلسفة بالصبغة الواقعية .

ومن أجل ذلك عدل معظم الفلاسفة اليوم عن اتخاذ نقطة بدئهم من نظرية المعرفة . يقول جان ڤال : « . . . إن نظرية المعرفة لا تمثل خطوة أولى ، وذلك لأنها تفترض الواقع . والواقع إذن سابق عليها . وليس من شك كذلك فى أننا لو بدأنا بالواقع فلا بد أن ننتهي إلى بحث فى المعرفة العقلية [لأننا لا نستطيع أن نخوض فى الواقع إلا إذا رجعنا من آن لآخر إلى العقل] . ومعنى ذلك أننا لو بدأنا بالمعرفة فلا بد أن ننتهى إلى الواقع ولو بدأنا بالواقع فسننتهى إلى بحث فى المعرفة . ولكن البدء بالواقع له هذه الميزة الكبرى وهو أنه سينتهى بنا حتما إلى نظرية المعرفة ، فى حين أننا لو بدأنا بنظرية المعرفة فقد لا ننتهى إلى الواقع . وعلى ذلك ، فإن البدء بالواقع أسلم عاقبة من البدء بالمعرفة » (١) .

إن لأبحاث نظرية المعرفة متاهات كثيرة وطرقا متشعبة نخشى لو أننا بدأنا بها لصرفنا ذلك عن معالجة الوجود الواقعى . وهذا ما فعله الفلاسفة أصحاب نظرية المعرفة . فقد كرسوا جهودهم فى بحث إمكانية المعرفة وطريقة

---

(١) Jean Wahl: Existence humaine et Transcendance, éd. de la Baconnière, Neuchatel, 1944, p. 17.

إدراكنا للأشياء والوسيلة التى يشكل بها العقل التجربة تشكيلا عقليا : ووقفوا عند هذه الأبحاث لأن جهودهم كانت قد استنفدت فيها ، فاكتفوا بالوسيلة وبعدوا عن الغاية . فنحن نعلم أن الغاية الحقيقية من كل بحث فلسفى أصيل هو البحث فى الوجود . وكل فلسفة لا تجعل من هذا البحث ميدانها الأصيل تنحرف عن غايتها . وجميع الفلاسفة الذين اقتصروا على مناطق معينة ، توجد على هامش الوجود ، وليست من صميم البحث الأصيل فى الوجود ، فلاسفة منحرفون . فالفلاسفون الذين يحصرون أنفسهم فى منطقة اللغة ، أو منطقة الرياضيات ، أو منطقة الوجود البشرى فلاسفة قد انحرفوا عن الطريق السوى . وأصحاب نظرية المعرفة قد تعثروا فى أبحاثهم الفرعية المتشعبة حتى شغلوا بها عن ملاحقة الوجود العام ، مع أن جميع أبحاثهم التى شغلوا أنفسهم بها لا تكوّن إلا فصلا واحدا من كتاب الوجود .

* * *

(ب) خطأ المثالية الذاتية فى النتائج المترتبة على نقطة البدء :

ولم يخطىء أصحاب نظرية المعرفة والمثاليون العقليون فى نقطة البدء التى اتخذوها فحسب ، بل فى جميع النتائج التى ترتبت على ذلك . فقد ترتب على اهتمامهم البالغ بنظرية المعرفة أن حصروا الوجود الواقعى فى الذات العارفة وفى مقولاتها وأحكامها العقلية . فالعلاقة الغنية الرحبة القائمة بين الانسان والوجود قد انحصرت عندهم فى العلاقة الفقيرة المحدودة التى تربط الذات العارفة بموضوع المعرفة . ولما كانت العلاقة بين الذات والموضوع تتضح فى « الحكم » العقلى ، فقد اهتم هؤلاء الفلاسفة بدراسة الحكم باعتبار أنه

علاقة أو رابطة عقلية تصل موضوعا (موصوفاً) بمحمول (صفة) أو باعتبار انه علاقة منطقية تقوم بإسناد محمول إلى موضوع عن طريق فعل الاسناد أو فعل الكينونة، وهو مايطلق عليه المناطقة اسم الرابطة. وواضح أن العلاقة بين الموضوع والمحمول علاقة ذاتية محضة، تبدأ وتتم فى نطاق الذات وحدها. إذ أن الذات هى التى تضع الصفة أو المحمول كما أن الموضوع الذى تصفه وتصدر عليه حكمها ليس هو الوضوع الواقعى الذى يتعدى الذات ويوجد خارجها، وإنما هو موضوع ذاتى أو موضوع منظور إليه من ناحيه الذات فقط، ومن خلالها فحسب.

وقد نبهنا الفيلسوف الانجليزى برادلى F. H. Bradley إلى خطأ مايقوم به الحكم العقلى من شطر الحقيقة الواقعية إلى شطرين: فكرة ووجود، أو صفة وموصوف، او محمول وموضوع، أو ما يعبر عنه هو بتعبير خاص به فيقول إن الحكم العقلى يشطر الحقيقة الواقعية إلى هذا that وذاك what. وذلك لأن الحقيقة الواقعية عند برادلى كلٌ لا يتجزأ أو هى كل قائم أمامنا. a given whole. وفى أول حركة من حركات الفكر التى يتجه فيها نحو الواقع يقوم الحكم العقلى بالفصل بين التفكير وموضوعه ولن يستطيع العقل بعد ذلك أن يصل أو يصلح ما انقطع [to restaure the broken]. لأن عملية شطر الوجود الواقعى تتم بمجرد تدخل العقل وقيام الحكم العقلى بعمله. ذلك لأن الحكم العقلى يقوم على محمول اقتطع من وجوده الواقعى وفصل بينه وبين الوحدة الأولى التى يوجد فيها ملتحما مع هذا الوجود»(١)

---

(١) F.H. Bradley: Appearence and Reality, London 1893, p. 164

ومعنى ذلك أن النتيجة الأولى التى ترتبت على اتخاذ الفلاسفة العقليين نقطة بدئهم من نظرية المعرفة قد تمثلت فى عجزهم عن إدراك الحقيقة الواقعية باعتبارها كلا لايتجزأ ، وشطروها شطرين وأفقدوها حالتها الطبيعية الأولى .

وقد وجه « وَيتهيد Whitehead إلى المعرفة العقلية نقدا شبيها بنقد برادلى لها . فذهب إلى أن أهم خطأ يقع فيه الفلاسفة العقليون هو ما أسماه « شطر الطبيعة The bifurcation of Nature » أى شطرها إلى الذات والموضوع ، أو الفكر والامتداد ، أو الأنا واللا أنا . وأراد هو على العكس من ذلك أن يؤسس فلسفة عضوية ، تشتبك فيها جميع هذه الأطراف كما يشتبك أعضاء جسم الكائن الحى . فهذه الفلسفة العضوية هى التى تستطيع وحدها — فى نظر ويتهيد — أن تجعلنا نتجاوب مع الحقيقة تجاوبا مباشراً وهى التى تجعلنا نحس بالوجود عن طريق عاطفتنا وشعورنا قبل أن نحس به عن طريق عقلنا . إذ أن الوجود esse عند ويتهيد ليس قائما فى فعل الادراك الحسى percipi ، وليس قائما فى التصور العقلى concipi بل بالأحرى فى الاحساس أو الوجدان العاطفى sentiri الذى نتحد فيه مع الموضوع اتحادا يظل فيه هذا الموضوع مستقلا عنا أو قائما فى مواجهتنا (١) .

ونستطيع كذلك أن نذكر فى هذا الصدد النقد الذى وجهه هو سرل « مؤسس فلسفة الظاهرات ، إلى المعرفة العقلية . فهو سرل يريد من الانسان أن يلتقى بالوجود فى خريره الأول أو فى بكارته الأولى ، ويلتحم به فى

---

(١) Whitehead : Process and Reality – An Essay in Cosmology Combridge, University Press. 1929, p. 310

صورته الوقعية السابقة على التفكير العقلى فيه . ذلك أن هوسرل قد رأى أن الفيلسوف بعد أن يكون قد بعد عن الواقعية الساذجة : واقعية الموقف الطبيعى أو واقعية الرجل العادى ، يقوم برد العالم الخارجي إلى الذات . فيلتقى حينئذ بالشعور . ولكنه لا يلتقى به وحده فى تلك الصورة العقلية الصرفة التى نجدها عند الفلاسفة العقليين والتى يسمى فيها الشعور بالذات العارفة ، تلك الذات التى لا تستطيع أن تتصور الأشياء إلا فى حالة تبعية لها ، تدور فى فلكها ، وتراها هى من زاويتها الخاصة . بل يلتقى بالشعور وبموضوعه فى آن واحد ، ويكون الموضوع فى هذا الوقت فى حالة معية مع الشعور ، بحيث يجد الشعور موضوعه أمامه ، فى مواجهته ، وبحيث يكون وجود الموضوع نفسه غير مقيد بتفكير الشعور فيه وهذا هو ما يقصده هوسرل بقوله إن لموضوع الشعور بكارة سابقه على التفكير العقلى فيه .

وقد نادى هوسرل فى فلسفته كلها بالعودة إلى الشىء نفسه es selbst (en personme) وبحضور هذا الشىء نفسه أمام الشعور . وحضور الشىء نفسه معناه حضوره هو لا صورته العقلية التى تتبدى للانسان عند التفكير العقلى فيه . وهذا هو معنى البداهة l'évidence عند هوسرل . فالبداهة عنده ليست البداهة التى نلتقى بها فى الواقعية الساذجة ، وليست كذلك تلك البداهة العقلية التى نلتقى بها عند ديكارت والتى تتمثل فى فكرتنا الواضحة المتميزة عن الشىء ، بل معناها البداهة غير العقلية ، أو السابقة على المعرفة العقلية والتى توجد فى حالة معية مع الشعور فى اللحظة التى يتجه فيها إلى إدراك الشىء نفسه ، فيجده ماثلا أمامه فى حالة من البداهة . ويطلق هوسرل على هذه البداهة اسم البداهة الأصلية L'évidence originaire .

ذلك أن هوسرل يرى أن الفيلسوف الذى يقنع بأن يحيا سجين ذاته العقلية فلن يستطيع أن يحيا إلى جانب الموضوعات أو الأشياء نفسها، ويعاشرها معاشرة واقعية حية. وهو يعتقد كذلك أن «الشعور وموضوعه يكونان وحدة متماسكة وتيارا واحدا من الحيوات أو من الموضوعات الحية»[1]. والحال كذلك بالنسبة إلى فعل الادراك الحسى وموضوع الادراك، فانهما يكونان معا «وحدة عضوية واحدة. ومن المستحيل أن نفصل الاثنين إلا عن طريق التجديد»[2]. وإذا كنا قد رأينا فيلسوفا عقليا مثل كانت يعرف التجربة بأنها التجربة المعقولة أى التجربة التى يوجد العقل باطنا فيها فان هوسرل ينبهنا إلى أن هناك تجربة سابقة على هذه التجربة المعقوله، وهى تجربة الواقع الطبيعى التى هى الأصل فى كل تجربة والمصدر الأول لكل حكم عقلى. وهو يصرح لنا فى كتابه «التأملات» بأن «الفينومينولوجيا أو فلسفة الظاهرات تستطيع أن تتقدم فى نطاق الطبيعة بصرف النظر عن موقف الشعور الترنسندنتالى»[3]. ويؤكد نفس المعنى فى كتابه «الأفكار» حين يقول «إن منطقة الأشياء الطبيعية تمثل الخيط الذى يجب أن تبدأ منه جميع الأبحاث الفينومينولوجية»[4]. ويسير فى نفس هذا الطريق فى كتبه الأخرى. ففى كتابه «المنطق الشكلى والترنسندنتالى» يقرر:

---

(١) E. Husserl: Idées directrices pour une phénoménologie; trad. franc. par paul Ricoeur. Paris, Gallimard. 9e èd.,1950. Tome Premier. p. 122.

(٢) نفس المرجع، ص ١٢٣

(٣) Husserl: Mèditations Cartésiennes. trad. franc.. Paris. Vrin 1947. p. 111

(٤) Husserl: Idées..:, p. 503

«ليس من مهمتنا هنا أن نعرض فلسفة ترنسندنتالية ، وإنما مهمتنا تنحصر فى أن نقدم بأمانة مايبدو لنا أنه حق ، وهو أننا عندما نطلق حكما على شىء ، فان أهم مايميز هذا الحكم هو ارتباطه بموضوع . ويجب أن لا يغيب عن بالنا أن هذا الموضوع موجود أمامنا فى التجربة قبل الحكم وجودا سابقا»(١).

ولهذا كله فإن هوسرل ينبهنا فى كتاب آخر له هو «التجربة والحكم» إلى خطأ الفلسفة التى تحصر نفسها فى نطاق الكوجيتو النفسى وتهمل البداهات الأصلية التى نلتقى بها فى الطبيعة . يقول هوسرل «إننا نطالب بالعودة حتما إلى تلك البداهات الأصلية التى تصادفنا فى التجربة الأولى، وننبه إلى أن هذا لايمكن أن يتم عن طريق الدراسات النفسية»(٢) .

ومعنى ذلك أنه إذا كانت المثاليات العقلية الترنسندنتالية وأصحاب نظرية المعرفة يبدأون من حياة الشعور أو من التأمل العقلى ولا يفهمون من المعطيات إلا على أنها معطيات الشعور العقلى ، الداخلة فى حوزته ، الموجودة فى نطاقه ، فإن فلسفة الظاهرات لها فضل تنبيهنا إلى وجود حياة سابقة على حياة التأمل العقلى وإلى وجود معطيات سابقة pré – données على المعطيات العقلية données ، توجد فى حالة معية معها .

ولذلك فإن الترنسندنتالية يختلف معناها عند هوسرل عنها عند كانت . فالترنسندنتالية عند كانت تعنى قيادة العقل للطبيعة مع وجوده باطنا فيها . وقد رأينا أن كانت لا يفهم التجربة الا على أنها التجربة المعقولة أو التجربة التى

---

(١) Husserl: Formale und Trasszendentale Logik. Halle. 1929. p. 99

(٢) Husserl: Erfahrung und Urteil. Hambourg 1948. p.44

يوجد العقل مبثوثا فى كل جزء من أجزائها . أما الترنسندنتالية عند هوسرل فهى ترنسندنتالية حية وليست عقلية . وذلك لأن التجربة عند هوسرل هى التجربة التى نلتقى فيها بموضوعات حية واقعية تكون حاضرة أمام الذات الحية المندمجة فى الواقع . وهذه الذات الحية مختلفة عن الذات العاقلة أو العارفة لأنها مصدر التجربة الحية L'expérience vécue التى تختلف عن التجربة المعقولة ، من حيث أنها تنبع منطقة من الشعور تقع تحت منطقة التصورات والمقولات العقلية . ولكن لعل أهم ما تمتاز به هذه الترنسندنتالية أنها لا تتصف بقيادة من جانب العقل للطبيعة ، كما هى الحال عند ترنسندنتالية كانت ، بل تتصف بحضور الطبيعة أو العالم أمام الشعور أو أمام التجربة الحية .

وعلى ذلك فإن من أهم الأخطاء التى ترتبت على نقطة البدء التى اتخذها أصحاب نظرية المعرفة أنهم عندما حصروا العلاقة الغنية التى تربط الإنسان بالوجود عجزوا عن إدراك الحقيقة الواقعية ككل وشطروها إلى شطرين منفصلين ، وعجزوا كذلك عن تصور وجود تجربة سابقة على التجربة العقلية تتكون من معطيات سابقة على المعطيات العقلية ، ويلتقى بها الإنسان ماثلة أمامه فى لحظة الإدراك . وقد وجدنا أثناء بحثنا لبعض أفكار هوسرل ان فلسفته الترنسندنتالية تمتاز عن الفلسفة الترنسندنتالية عند كانت بأنها لا تعتمد على العقل بقدر ما تعتمد على التجربة الحية ، وأنها لا تعتمد على على قيادة العقل للطبيعة بل تعتمد على حضور الطبيعة أمام العقل .

كل هذه الأخطاء التى وقعت فيها المثالية الذاتية تجعلنا نبحث فيما بعد نظرية المعرفة لنلتقى بالوجود فى خريره الأول ، قبل أن تدخل عليه الذات العارفة فتفسده وتحصره فى نطاق ضيق محدود ، ولنلتقى كذلك بالأشياء فى بداهتها الأصلية ، ماثلة أمام الشعور فى حالة معية وإياه بدلا من أن نجعلها فى حالة تبعية دائمة له فإذا طالبنا هنا بأن نذهب إلى ما بعد نظرية المعرفة فاننا

نعنى بذلك أن نتعدى الحدود الضيقة التى يريد أصحاب المثالية الذاتية ونظرية المعرفة أن يحصرونا فيها وننطلق إلى الطبيعة نتنسم هواءها ، ونصطدم فيها بمقاومة الأشياء التى تُشعرنا فى كل لحظة بأن لها كيانا خاصا بها ، إن لم يكن يؤثر فينا وفى شعورنا ، فهو موجود على الأقل فى حالة معية معه ، ويكون حاضراً أو ماثلا أمامه فى لحظة الإدراك .

* * *

ونريد الآن أن نشير إلى نقد آخر ينصب على المثالية النقدية ، أو مثالية كانت . فقد رأينا أن كانت قد بدأ فلسفته بأن جعل العقل فى مركز العالم وجعل هذا الأخير يدور فى فلكه . وقد أطلق كانت على هذه النظرة اسم « الثورة الكوبرنيكية » . ونريد الآن أن ننظر فى صحة هذه التسمية .

هناك مذهبان أو موقفان يحددان لنا مركز العقل البشرى بالنسبة إلى الكون : موقف بطليموس وموقف كوبرنيكس . أما الأول فكان يعتقد أن مركز مجموعة الكواكب هو الأرض ومَن عليها ، أى سكانها الذين يقومون بدور الملاحظة . ولذلك سُمِّىَ موقفه هذا بالموقف الأرضى geocentrique . وعلى العكس من ذلك رأى كوبرنيكس أن مركز مجموعة الكواكب ليس هو الأرض بل الشمس . ولذلك سُمِّى موقفه بالموقف الشمسى heliocentrique . وعلى ذلك ، فبينما يرى بطليموس أن الأشياء والكواكب جميعها تدور حول الإنسان الذى يقوم بدور ملاحظة الأشياء ويكوِّن المركز الذى تدور حوله هذه الأشياء ، يعتقد كوبرنيكس أن الأرض وساكنيها هى التى تدور حول الشمس . والنتيجة لهذا الاختلاف بين النظرتين أنه تبعا لرأى بطليموس نجد أن الأشياء وجميع ظواهر الكون تتبع فى

معرفتها ووجودها الإنسان أو العقل الانسانى ، بينما نجد أنه تبعاً لرأى كوبرنيكس ستوضع الأرض وساكنوها ليدوروا حول الشمس ، وهذا معناه أن البشر وعقولهم قد وُضعوا بين الأشياء والظواهر أو إلى جوارها ولم تعد الأرض أو ساكنوها مركزاً للعالم .

ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن تصور بطليموس يؤدى إلى نتيجة حتمية وهى أن العالم سيدور فى فلك الإنسان وعقله . أما تصور كوبرنيكس فسيؤدى على العكس من ذلك إلى وضع الانسان وعقله إلى جوار الأشياء فى الطبيعه باعتبار أنه أحد هذه الأشياء أو باعتبار أنه ظاهرة موجودة إلى جوار الظواهر الكونية الأخرى ، لا باعتبار أنه مركزها المتحكم فى وجودها . وتصور بطليموس تصور مثالى ، فى حين أن تصور كوبرنيكس تصور واقعى .

إذ أنه ماذا تكون المثالية إلا أن يعتقد الفيلسوف أن معرفة الأشياء ووجودها متوقف عليه مقيد به مرتبط بعجلة تفكيره ؟ وماذا تكون الواقعية إلا أن يخفف الفيلسوف من تلك الذاتية ويقلل من ادعاءاته بحيث ينظر إلى نفسه باعتبار أنه يهب الأشياء الوجود أو يربطها بعجلة تفكيره ؟ بطليموس إذن مثالى . وكوبرنيكس واقعى . الأول مثالى لأنه يبدأ من الذات لينتهى إلى الطبيعة ويعلق وجود هذه الأخيرة على فاعلية ونشاط الذات . والثانى واقعى لأنه يضع الذات والانسان على قدم المساواة مع الأشياء فى الطبيعة .

وليس من شك فى أن كانت بهذا الاعتبار بطليموسى وليس كوبرنيكيا . فقد رأينا أن الثورة التى أحدثها فى الميتافيزيقا تتلخص فى أنه يريد أن تتبع

الطبيعة العقل لا العكس . وفى هذا يتفق مع بطليموس لأن بطليموس أراد هو الآخر أن يبدأ من الانسان ويجعل من تفكيره أو عقله مركزا ونقطة بدء .

وبذلك فإننا نقرر هنا أن الثورة التى أحدثها كانت فى الميتافيزيقا ليست كوبرنيكية بحال من الأحوال ، بل هى بطليموسية . ولذلك ، فإن كانت لم يوفق فى إطلاق اسم الثورة الكوبرنيكية على ثورته وقد نبهنا إلى هذا الرأى الفيلسوف الانجليزى صموئيل الاسكندر S. Alexander حين قرر أن كانت لم يحدث فى الفلسفة ثورة كوبرنكية على الإطلاق (١) . وإلى هذا الرأى نفسه ذهب « إميل بربيه » Emile Bréhier ، إذ يقول « أليس من الأجدر أن نسمى الثورة الشهيرة التى أحدثها كانت فى الفلسفة وأطلق عليها اسم الثورة الكوبرنيكية ، أليس من الأجدر أن تسمى هذه الثورة بالثورة البطليموسية ؟ وذلك لأنها تؤدى إلى أن تحجب عن ناظرينا جميع المواقف الواقعية اللإنسان ، وكل النظم الاجتماعية القائمة وتقدمها لنا فى صيغ وإطارات وضعها كانت ونظر اليها على أنها ضرورية وأولية » (٢)

وهكذا فان جميع الأخطاء التى ذكرناها فى هذا الفصل على أنها أخطاء وقعت فيها المثالية الذاتية نستطيع أن نصفها بأنها أخطاء بطليموسية . وقد نظرنا اليها على أنها أخطاء من وجهة نظر كوبرنيكية واقعية .

---

(١) S. Alexander : Ptolemaic and Copernican Views of the Place of Mind in the Universe – art. in The Hibbert journal, Vol. III, No 1, October 1909, p. p. 47 – 66.

(٢) E. Bréhier: Liberté et Métaphysique – art, in Revue internationale de Philos. 1939, No. 6, p. p. 1–13, p. 3 Note

(د) — خطأ المثالية الذاتية فى فهمها للانسان :

من أهم الأغراض التى يسعى إليها هذا الكتاب أن يقدم للانسان صورا مختلفة من خلال عرضه للاتجاهات الفلسفية المعاصرة . وذلك ليتضح أمام القارىء طريقة فهم هذه الاتجاهات للانسان ، ولمركزه بالنسبة إلى الكون أو الطبيعة . ثم ليستطيع بعد ذلك أن يقارن بين هذه الصور المتعددة للانسان ليختار منها أحدها .

قلنا إن نظرية المعرفة قد أخطأت فى نقطة البدء التى اتخذتها . وقلنا إنها أخطأت كذلك فى فهم العلاقة الغنية الرحبة القائمة بين الانسان والوجود لأنها حصرتها فى العلاقة الفقيرة الجدبة القائمة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة . وقلنا أيضا إنها أخطأت إذ عجزت عن تصور وجود تجربة واقعية سابقة على التجربة التى تراها داخل الشعور العقلى ومن خلاله .

ولكنها لم تخطىء فى ذلك فحسب . ذلك أنها — وخاصة عندكانت — قد تصورت العقل البشرى تصورا خاصا بأن جعلت منه ملكة تنشر على الوجود الواقعى إطارات عامة مطلقة ومقولات كلية تضم الأشياء كلها بين طياتها ، وتمثل فى الوقت نفسه الصيغ العقلية المشتركة بين كافة الناس بغض النظر عن الخلافات الفردية الى تميز هذا الشخص من ذاك الآخر . فالصيغ أو الصور العقليـة التى يقدمها لنا أصحاب نظرية المعرفة والتى نلتقى بها فى فى فلسفة مثل فلسفة كانت لا تمثل هذا الانسان أو ذاك الآخر بل تمثل الانسان العاقل بوجه عام باعتبار أنه يعبر عن الانسانية كلها . ومن أجل ذلك نجد أن كانت ، فى ميدان الأخلاق لم ينظر إلى الأفعال الانسانية التى تكون مادة علم الأخلاق إلا من خلال القانون الأخلاقى العام الشامل

الذى أطلق عليه اسم « الآمر المطلق » ، والذى يمثل عنده الصور الكلية للأخلاق . وقد نظر كانت هذه الصورة على أنها صورة أولية ، تلزم جميع الناس باتباعها وتفرض عليهم طاعتها فرضا أوليا ، دون أن تنظر إلى نتائج الفعل أو تتقيد بظروف المكان والزمان . فالأوامر الأخلاقية عند كانت تلزمنا باتباعها لذاتها ، وذلك لما تشتمل عليه من « إرادة خيّرة » ولمراعاتها للكائن العاقل نفسه بإعتبار أنه يكوّن غاية فى ذاته .

ولكن هذه الصور الأخلاقية الكلية الأولية كانت مجرد صور عامة للأخلاق ، بلغت من عموميتها أن أصبحت ضحلة جوفاء ، لم تراع السلوك الواقعى للاشخاص الواقعيين ، ولم تستطع أن تتفاعل مع الأشخاص تفاعلا حيا ، وعجزت عن النفاذ إلى مايمس سلوك الناس فى حياتهم الواقعية . وذلك لأن الصور العقلية العامة ، سواء فى ميدان المعرفة أو ميدان الأخلاق ، لاتستطيع أن تلتقط من الأشياء أوالأشخاص إلاماهو عام وشامل وسطحى وباهت فيها . ولكنها لن تصل أبدا إلى حرارة الأشياء وتموجاتها العميقة التى تعج تحت السطح ، ولن تستمع إلى همسات هذه الأشياء وحفيفها ، ولن تمتزج بكيان الأشخاص وتعبر عن اتجاهاتهم الواقعية .

ومن أجل ذلك شهد تاريخ الفلسفة المعاصرة معارضة شديدة شنّها فلاسفة كثيرون ضد هذه الصيغ العقلية العامة الضحلة ، وأخذوا ينادون بقيام فلسفة وعلم الاخلاق واقعيين يتسمان بمراعاة الخلافات الفردية بين الأشخاص والظروف المعقدة التى تحدد سلوك كل منهم .

وسنعرض الآن لبعض هذه الهجمات ضد المثالية العقلية . وسنقتصر على معارضة نيتشه وبرجسون ووليم جيمس لها . وقد اخترنا عمدا هؤلاء

الفلاسفة لأنهم قدموا لنا نماذج مختلفة للانسان عارضوا بها « الانسان العاقل » الذى قدمته لنا المثالية .

أما نيتشه فذهب إلى أن الفلاسفة قد أخطأوا خطأ كبيرا عندما فصلوا الفكر عن الحياة ، مع أن الحياة هى الأصل الذى يتحكم فى كل فعل وفى كل فكر وفى كل حقيقة . فعلينا إذن أن نربط الفكر بما هو سابق عليه أى بالحياة ، ويجب من أجل ذلك أن يتصف الفكر بما عليه الحياة من تطور وحيوية ويسير فى ركب التجربة الانسانية الواسعة . ويجب على الفيلسوف كذلك أن يعمل حسابا للعنصر اللاعقلى فى المعرفة لأن المعرفة ليست كلها عقلا ، وليست صيغا ثابتة أزلية ، وليست تعبيرا عن « الحقيقة » المطلقه : « إن التصور العقلى ليس إلا مجرد دافع للفعل ، ولكنه لا يمس فى شىء طبيعة الفعل الواقعى نفسه ، وعلى ذلك فإن الغريزة التى تحملنا على الفعل شىء مختلف تماما عن التصور العقلى الذى لا يمثل إلا مجرد دافع شعورى للفعل (١) .

علينا إذن أن نعب من الحياة . وبذلك نكون مخلصين لديونيزوس الذى عارض أبولون فى اتزانه العقلى واستعلائه على الحياة . وديونيزوس هو الذى علم الانسانية السرور والمأساة معا لأن المأساة تمثل نهاية المطاف فى الحياة السارة السَّبقة . « إن ما أدعوه بالنزعة الديونيزوسية يتلخص فى الأخذ بالحياة ، بكل ما فيها من مشاكل معقدة غريبة ، وفى تنفيذ إرادة الحياة

---

(١) Nietzsche: la Naissance de la Tragédie, trad. Franç par Geneviève Blanquis, Gallimard, 1e ed., 1949, p. 186.

وفى شعورى بالسرور لعدم تحملى أى مسئولية مع هدمى لكل القيم السامية . هذا ما أدعوه بالديونيزوسية وهذا هو الذى فتح عينى على الاهتمام بالمأساة وبتحليل نفسية الشاعر للتراجيديا . . . . ويحق لى أن أعتبر نفسى من هذه الناحية أول فيلسوف تراجيدى، مع ملاحظة أن الفيلسوف التراجيدى يقع فى الطرف المقابل للفيلسوف المتشائم » (١).

أراد نيتشه إذن أن يبتعد عن العقل وقوانينه ليقترب من الحياه ويعبها عباً بكل ماتشتمل عليه من سرور ومأساة ، ولكن يجب أن لا ننسى أن نيتشه لم ينتقد المعرفة العقلية ولم يحطم الأخلاق السائدة إلا لكى يرد إلى الفرد فردانيته ، ويدعوه إلى العلاء على ذاته . وهذه الدعوه تقوم على نظرية نيتشه فى الإنسان ـ الأعلى ، تلك النظرية التى اعتنقتها الديكتاتورية الهتلرية فيما بعد وجرت على الإنسانية ويلات أى ويلات .

أما برجسون فلم يؤسس نقده للمعرفة العقلية على الغريزة وعلى إرادة القوة وعلى النفع الحيوى وعلى العلاء على الذات كما فعل نيتشه ، بل على منهج جديد أطلق عليه اسم المنهج الحدسى . وهذا المنهج لا يقوم على هدم المعرفة العقلية ، بل يقوم بالأحرى على الفصل بين ميدان العقل وميدان الحدس على أساس أن الأول يصول ويجول فى المادة ، يحللها ويركبها ويفتتها ويفسرها تفسيرا آليا ، بينما ينفذ الثانى إلى الحياة فيتعاطف معها ويدركها إدراكا شاملا يقوم على التعمق فى الديمومة أو الزمان السيكلوجى . فاتهام برجسون بأنه قضى على المعرفة العقلية عن طريق الحدس اتهام خاطىء . وذلك لأنه « لولم

---

(١) Nietzsche: Ecce Homo, trad. franç par Alexandre Vialette, Gallimard 8eéd., 1942, p. 90

يكن العقل لأصبح الحدس مجرد غريزة تتشبث بموضوع معين ، يستحوذ على انتباهها فى جانبها العملى التطبيقى فقط ، ولتحول إلى مجرد عاطفة لاتمس موضوعها إلا عن طريق تحركات «وضعية فى المحل» [١] .

فالعقل الذى نقده برجسون هو العقل التصورى الذى يفضى بنا إلى مذاهب ميتافيزيقية شامخة بعيدة عن الحياة ، وهو كذلك العقل الآلى الميكانيكى الذى لا يستطيع أن ينفذ إلى الواقع الحى . فللعقل ميدان خاص به وحده هو ميدان العلم أو المادي . وهذا العقل لايستطيع أن يعرف الشيء إلا من الخارج ، ولذلك فان معرفته له تكون معرفة نسبية تقوم على التحليل والتجزيء . أما الحدس فيعرف موضوعه من الداخل أو الباطن ، ولذلك فان معرفته له تتصف بأنها مطلقة تقوم على الادراك البسيط الكلى وتنفذ إلى حياة الشيء الباطنية .

علينا إذن أن نقترب من الحياة عن طريق الحدس ولا نقتصر فى إدراكنا للواقع على العقل ، لأن العقل يجمد الواقع ويدركه من الخارج ويبعدنا عن حياته الباطنية .

وبرجسون محق فى نقده للعقل وفى تمجيده للحدس ، لأن هذا الأخير يستطيع أن يكمل عمل العقل ، وينجح فيما يفشل فيه . لكن برجسون قد أكثر من الحديث عن معطيات الشعور المباشرة وعن زمان الديمومة الذى لاصلة له بالمكان ، مما أدى إلى أن الحياه كلها عنده أصبحت وقفاً على الحياة الشعورية الخالصة غير المختلطة بالمكان . ومعنى ذلك أن زمان الديمومة ،

---

(١) Bergson: L'Evolution Créatrice, Paris, Alcan, 1925, p. 193

وهو الزمان الذى تقوم عليه كل فلسفة برجسون جاء زمانا خالصا ينقصه اختلاطه بالمكان . فكما أن برجسون قد نقد جميع الفلاسفة السابقين على أساس أنهم قد وجهوا كل عنايتهم إلى المكان ولم يهتموا بالزمان ، كذلك نستطيع أن نقول إن برجسون قد وجه كل عنايته إلى الزمان وبذلك أهمل الواقع المكانى . حقا إن برجسون يقول « لننزل ماوسعنا ذلك إلى باطن نفوسنا : وكلما كان عمق النقطة التى نصل إليها فى حركتنا التنازلية كان اندفاعنا إلى السطح بعد ذلك اندفاعا أكثر قوة وعنفا »[١] ولكن السطح الذى سيصل اليه بعد نزوله إلى قاع الزمان الشعورى لن يكون هو سطح المكان الواقعى بأى حال .

وهكذا فإن برجسون قد أخطأ إذ استبدل بالواقع المكانى — الزمانى واقعا خاصا هو الواقع الشعورى . فبرجسون قد نقد العقل لأنه يبعدنا عن الواقع الحى ، وقدم لنا الحدس لأنه قد بدى له أنه قادر على النفاذ إلى هذا الواقع . ولكن الحدس البرجسونى لم يقرّبنا من الواقع المكانى — الزمانى المعروف ، بل قربنا من واقع خاص هو الواقع الشعورى أو واقع الزمان الشعورى . وفرق كبير بين الاثنين . الأمر الذى حدى ببعض مؤرخى الفلسفة إلى أن ينعتوا فلسفة برجسون بأنها محاولة تمويه للواقع وإلباسه ثوب التصوف والخيال .

ولم يكن برجسون وحده هو الذى ثار على العقل وعلى المعرفة العقلية إذ قد صاحب هذه الثورة ثورة أخرى آتية من مدرسة أخرى وهى المدرسة

---

(١) Bergson: la pensée et le Mouvant, 27e éd. Paris, P. U. F. 1950. p. 137.

البرجماتية أو مدرسة الفعل . ودراسة آراء هذه المدرسة تتيح لنا أن نطلع على معنى آخر الإنسان ، هو الإنسان البرجماتى

ففى عام ١٨٧٨ نشر تشارلس بيرس Charfeo Peirce بحثا بعنوان : « كيف نجعل أفكارنا واضحة How to make ideas clear » . قال فيه إننا لا نعرف على وجه التحقيق ما هى الكهرباء فى حد ذاتها ، أى أن فكرتنا عن الكهرباء لا تتضح عن طريق معرفتنا العقلية الواضحة عنها بل عن طريق إدراكنا لما تؤديه لنا الكهرباء من منافع أو لما تحققه لنا من أغراض عملية . وكذلك فيما يتعلق بفكرتنا عن الثقل فنحن لا ندرى عن ماهية الثقل ذاتها شيئا . وكل ما نعلمه حين نقول إن جسما ما ثقيل أنه يسقط على الأرض فى حالة انعدام وجود قوة مضادة تمنعه من السقوط . فالمهم أن معنى الثقل يتحدد إذن بالنظر إلى آثاره التى نلمسها فى تجربتنا اليومية . والحال شبيه بهذا فى معظم أفكارنا . فدق هذا الجرس معناه أن المحاضرة قد انتهت ، ودق هذا الجرس الآخر معناه أن المحاضرة قد بدأت ، فى حين أن دق هذا الجرس الثالث معناه استدعاء الخادم . . . وهكذا وهكذا . فسماعنا لهذه الدقات أو إدراكنا لآثارها الحسية قد نُسى ، واتجه الذهن فقط إلى ما يترتب عليها من آثار عملية . ومن هنا عرّف بيرس الفكرة بأنها مجال للفعل plan of action . وكانت محاولة بيرس هذه توضيح مفهوم الفكرة بالنظر إلى آثارها العملية المترتبة عليها بمثابة الأساس فى إرساء قواعد المذهب البرجماتى العملى .

وجاء بعده وليم جيمس ، فسار فى نفس الطريق . وذهب إلى أن الحقيقة ليست إلا ما يقودنا إلى النجاح فى الحياة ، والمعتقدات الصحيحة هى وحدها التى تنتهى بنا إلى تحقيق أغراضنا . وذلك لأن الحق مرتبط بالواقع . والواقع

عنده ليس إلا الفعل أو العمل الناجح . فنحن لا نفكر فى الخلاء ، وإنما نفكر أولا وقبل كل شيء لنعيش . وليست هناك حقيقة مطلقة بل مجموعة من الحقائق المتكاثرة التى ترتبط بمنافع كل فرد منا فى حياته العملية . وعلى ذلك فإن أفكارنا ومعتقداتنا الذهنية لا تطلب لذاتها وإنما هى مجرد وسائل لتحقيق أغراضنا فى الحياة . والعقل كله فى خدمة الحياة .

وذهب جون ديوى إلى مثل ما ذهب إليه وليم جيمس . قال إن الحياة كلها — كما علمنا مذهب التطور — عبارة عن تأقلم أو توافق Adjustement بين الروابط الباطنية والروابط الخارجية ولذلك ، فإن العقل وهو جزء من الكائن الحى ، لا بد أن يعنى هذا التوافق بين الانسان وبين ظروف بيئته الخارجية ، فليس ثمة صور عقلية ثابتة أو ماهيات ذهنية معينة ، بل هناك توافق بين الانسان وبين بيئته الخارجية . وعلى هذا النحو ، أطلق جون ديوى على الصورة التى قدمها لنا المذهب البرجماتى اسم مذهب الذرائع instrumentalism ، أى المذهب الذى يقول إن الفكر ليس إلا وسيلة أو ذريعة لخدمة الحياة . وأصبح شعار البرجماتيزم العام يقول إن صحة المعتقد مرتبطة بماله من أثر عمل A belief is true when it works . وهذا ما يعبر عنه بقيمة الفعل المنصرفة its cash - value ويؤدى هذا التعريف للمعتقد أو للفكرة فى رأى ديوى إلى توسيع معنى البرجماتيزم ، والانتقال من البرجماتيزم الفردية إلى البرجماتيزم الجماعية . وذلك لأن المعتقد لن يكون معناه بعد ذلك توافق الفكر مع الحياة العملية للفرد فحسب بل توافقه مع حياة الآخرين ومع معتقدات الآخرين .

هذه الثورة التى قام بها الفلاسفة البرجماتيون على المثالية العقلية وعلى

صورها الذهنية الفارغة وعلى إطاراتها العقلية الجوفاء تشتمل على عناصر واقعية لا شك فيها ، والنموذج الذى نستطيع استخلاصه للإنسان منها يشترك مع النموذج الذى لدينا للإنسان الواقعى فى أكثر من من سمة واحدة .

فالحقيقة عند البرجماتيين حقيقة متكثرة ذات أوجه متعددة . ومن يقول بالتكثر لا بد أن يكون واقعيا . ذلك أن المثاليين يرفضون عادة القول بالكثرة ويؤثرون ردها إلى مبدأ للوحدة : سواء كان هذا المبدأ دينيا أو كان العقل نفسه باعتباره المصدر الذى يوحّد الموجودات المتكثرة ويُبقى على صورتها الذهنية الثابتة . وكما يقول وليم جيمس إن « الفيلسوف العقلى المثالى يتصور الوجود على أنه كتاب طُبع طبعتين : طبعة ممتازة ثمينة وهى الطبعة الكاملة الأزلية ، وطبعة أخرى شعبية ناقصة تمثل الموجودات المتناهية . أما الفيلسوف البرجماتى فيتصور الوجود على أنه طُبع طبعة واحدة ناقصة ، تفتقر إلى الكمال دائما »[1] . ويقول كذلك : « إن العالم المتكثر أشبه شىء بالجمهورية الفيدرالية ، وهو بذلك ليس امبراطورية أو مملكية مطلقة »[2] .

والبرجماتى واقعى كذلك لأنه يؤمن بأن الواقع أو الحياة يتعدى ويفوق كل الوسائل العقلية المنطقية التى يضعها الانسان لاستيعابه : « إن الواقع أو الحياة أو التجربة أو الوجود المتقوم فى الخارج أو الوجود المباشر ،

---

(١) W·James: Pragmatism – A New Name for some old ways of Thinking, London. Longmans Green and Co. 1911. P. 259

(٢) w: James: A Pluralistic Universe. Longmans..: 1909.p.322

استخدم أياً من هذه الكلمات كما يحلو لك ، يتعدى ويفوق العقل ومنطقه ، بل ويحتويه فى داخله أيضا »[١] .

والبرجماتى واقعى أيضا لأن الحقيقة الواقعية تمثل عنده الوقائع المادية التى يزخر بها الكون ، مضافا إليها ما يسميه وليم جيمس « بالوقائع الجديدة» وهى عبارة عن « الأفعال التى يضيفها الناس إلى المادة ويحققوها فى حياتهم وسلوكهم »[٢] . وهو واقعى من ناحية أخرى لأن الشعور — كما يقول جيمس — لا يدل على حقيقة تنتمى إلى عالم آخر يختلف عن عالم الآثار الحسية بل يدل على « سلسلة من التجارب الحسية التى يرتبط بعضها بالبعض الآخر ببعض الروابط »[٣] . وهو واقعى أخيراً وليس آخراً لأنه يؤمن بأن العلاقات القائمة بين الأشياء لا توجد باطنة بعضها فى البعض الآخر ، بحيث يكون الطريق ممهداً بعد ذلك إلى القول بوجود وعاء مطلق يحتويها جميعاً ، أو روح مطلقة تضمها كلها . فالأشياء أو الظواهر عند الفيلسوف البرجماتى توجد فى حالة نفور ومقاومة ، ليس فقط بالنسبة إلى العقل ، بل بعضها بالنسبة إلى البعض الآخر . وهذا معناه أن العلاقات القائمة بينها علاقات خارجية ، أى أنها لا تتداخل بعضها فى البعض الآخر بل يوجد بعضها خارج البعض الآخر ، والقول بالعلاقات الخارجية القائمة بين الأشياء قول واقعى لاشك فيه . يقول جيمس : « إن مبدأ الكثرة الذى تتبناه البرجماتية معناه أن أجزاء العالم الواقعى خارجية بعضها بالنسبة إلى البعض الآخر . . . إن

---

(١) W. James : A Pluralistic Universe, op. cit., p. 212

(٢) W. James : Pragmatism..., p. 24 7.

(٣) W. James : Essays in Radical Empiricism, London, Longmans Green and Co., 1912. p. 80

الأشياء توجد بعضها مع البعض الآخر على أوجه متعددة ، ولكن لاوجود لحقيقة تسيطر عليها أو تضمها جميعا . إن الواو ، حرف العطف ، الذى كثيرا ما نستخدمه فى اللغة ليدل على تداخل الأشياء لايعبر عن الواقع ، لأن تداخل ظواهر الواقع لايمكن أن يكون تداخلا تاما ، ولا بد أن يكون ثمة مايشذ عن هذا التطابق « Ever not quite »(١) .

هذه العناصر الواقعية التى اشتملت عليها البرجماتية ساهمت دون شك فى الثورة على المثالية العقلية ، وقدمت لنا نموذجا من الفلسفة أكثر قربا إلى الواقع من الفلسفة العقلية التى لم تقدم لنا إلا مجموعات الصور والإطارات والمقولات الفارغة الضحلة . وليس من شك كذلك فى أن معنى الإنسان كما يبرز من خلال الأفكار البرجماتية أكثر قربا إلى الانسان الواقعى من « الانسان العاقل » الذى تقدمه لنا المثالية العقلية . وذلك لاهتمامه بالواقع وبالسلوك وبالآثار العملية المترتبة على الفعل ... الخ .

ولكن هل معنى ذلك أن الفلسفة البرجماتية فلسفة واقعيه ؟ (٢) . كلا . فالبرجماتيون قد حصروا « الواقع الكونى » فى « الواقع العملى » الذى يؤدى إلى خدمة الإنسان فحسب ، مع أن الواقع الأول أرحب من الثانى وأكثر اتساعا . هذا فضلا عن أن اهتمامنا بالواقع العملى ، سينتهى بنا إلى إهمال البحث عن الحقيقة الفلسفية وبالتالى إلى هدم الفلسفة كلها باعتبارها علم البحث عن الحقيقة . وذلك لأن الرجل البرجماتى يريد أن يصل إلى

---

(١) W. James : A Pluralistic Universe., p.p. 321-322

(٢) فى كتاب المؤلف « مقدمة فى الفلسفة العامة » ص ١٠٦ / ١٠٨ ، بعض النقد العام للمذهب البرجماتى .

النتيجة من أقصر طريق ، وبالتالى فلن يعنيه البحث عن الحقيقة لذاتها ، ولن يكون لديه من الصبر فى البحث عن الحقيقة ما يؤهل له استقصاء جميع نواحى البحث . بل سنجده برِماً ، ملولا ، متعجلا للنتيجة العملية وحدها . وهذه كلها أمور يجب أن يتجنبها الباحث عن الحقيقة . ولذلك فان الفلاسفة الواقعيين لا يوافقون البرجماتيين فى هذا الفهم الضيق للحقيقة .

هذا فضلا عن أن النزعة البرجماتية نفسها قد تؤدى وقد أدت بالفعل إلى اتجاهات مثالية ، وذلك لأن حصر الواقع فيما هو مفيد ونافع لى ومحقق لأغراضى وأهدافى الفردية ينطوى دون شك على اتجاه مثالى . ولذلك نجد أن شيلر Schiller البرجماتى قد إنتهى الى مثالية فى مذهبه الانسانى ، بحيث نستطيع أن نتحدث عن مذهبه باعتبار أنه يمثل البرجماتية الرومانتيكية . أما المذهب الواقعى فيقوم على أساس أن الواقع يند عن كل الوسائل التى يضعها الانسان لاستيعابه ولإخضاعه ، سواء فى ذلك الوسائل التى يضعها العقل النظرى أو الفعل البرجماتى العملى .

* * *

وهكذا نرى أن نيتشه وبرجسون ووليم جيمس قد نجحوا حقا فى نقد المعرفة العقلية وفى تقريبنا من الواقع الحى ، ولكنهم تعثروا واحدا بعد الآخر فى فهمهم للواقع بحيث نستطيع أن نقول فى نهاية المطاف إن مذاهبهم قد نجحت فى ابعادنا عن الواقع الكونى أو الطبيعى وعن الواقع الاجتماعى كما تفهمه الواقعية الفلسفية ، فالواقع الفلسفى ليس هو تلك الحياة التى تقودها غريزة العلاء على الذات ويسيطر عليها النفع الحيوى ، وتجعل من تقديس الفردانية غاية الفلسفة كلها ، على نحو ما نجده عند نيتشه .

والواقع الفلسفى ليس هو تلك الديمومة الخالقه التى يتحدث عنها برجسون والتى تستبدل بالواقع المكانى الزمانى واقعا آخر قوامه معطيات الشعور والادراك الباطنى ، والجهد الحدسى . والواقع الفلسفى ليس هو أيضا ذلك الواقع الضيق الذى يقدمه لنا البرجماتيون والذى يجعلنى أنظر الى الواقع من زاويتى أنا الخاصة على أنه ما يقودنى إلى النجاح فى الحياة ويحقق لى شخصيا أكبر نفع مادى . الواقع الفلسفى ليس هـذا كله ، لأنه أرحب من ذلك وأكثر مقاومة لجميع النزعات الفردية التى كثيرا ما تراود الفرد العادى والفيلسوف معا ، سواء فى ذلك النزعات الفردية العقلية ، أو البرجماتية ، أو النزعات المتعالية التى قدمت لنا « الانسان الأعلى » .

* * *

ولعل آخر هجوم تلقته المثالية العقلية هو ذلك الهجوم الذى شنه الفلاسفة الوجوديون عليها . ولكن نظرا لأهمية الفلسفة الوجودية فى تاريخ الفلسفة المعاصرة ، فقد آثرنا أن نكرس الباب القادم لشرح هذه الفلسفة ونقدها : وسيتضح لنا من خلال عرضنا لآراء الوجوديين أوجه النقد المختلفة التى وجهوها إلى المعرفة العقلية . بحيث نستطيع أن نعتبر الباب القادم كله امتداد لهذا الفصل الثانى من الباب الأول .

الباب الثانى

التجربة الوجودية
ونقدها

الفصل الأول

التجربة الوجودية

فاتحة

سنحاول فى هذا الفصل أن نعيش قليلا فى جو الفلسفات الوجودية عن طريق تتبع الخصائص العامة لها .

ولنبدأ أولا برسم صورة للانسان الوجودى أو للوجود الانسانى كما يفهمه الفلاسفة الوجوديون . ثم نتبع ذلك ببيان بعض المآخذ التى أخذها الفلاسفة الوجوديون على المعرفة العقلية . وبعد أن نكون قد عشنا قليلا فى جو التجربة الوجودية نقوم باستعراض بعض الآراء الوجودية عند بعض الفلاسفة الوجوديين ، مثل هيدجر وسارتر . ونسبق ذلك ببيان أثر هوسرل فى الفلسفة الوجودية كلها وفى هيدجر وسارتر بصفة خاصة .

وفى الفصل الثانى من هذا الباب سنقوم بنقد التجربة الوجودية لنذهب إلى ما بعدها ونتخطى حدودها لنلتقى بالوجود الواقعى . ذلك الوجود الذى يتعدى فى نظرنا جميع الوسائل التى يضعها الانسان لاستيعابه ، سواء كانت هذه الوسائل عقلية أو وجودية .

فكما أن البحث فى نظرية المعرفة قد أسلمنا إلى ضرورة تخطى الحدود الضيقة التى أراد الفلاسفة العقليون أن يحصرونا فيها ، كذلك فان البحث فى التجربة الوجودية سيقودنا حتما إلى أن تذهب إلى ماوراء هذه التجربة .

وذلك لأننا كما رفضنا التسليم للفلاسفة العقليين بأن الانسان يستطيع أن يحيط بالوجود الواقعي عن طريق نشر بعض المقالات والاضارات العقلية عليه ، ولفّه بين طياتها ، كذلك فإننا لا نسلم مع الوجوديين بأن الفرد قادر على أن يحيا في تجربته الشخصية الحية كل ما يضطرب به الوجود الواقعي . وهكذا نرى أن الأساس الذي يقوم عليه نقدنا للمعرفة العقلية لا يختلف في شيء عن الأساس الذي يقوم عليه نقدنا للتجربة الوجودية : ألا وهو النظـــرة الواقعية إلى الكون .

١ ــ الخصائص العامة للتفكير الوجودى

١ ــ الانسان الوجودى:

لعل من أشق الأمور أن نتحدث عن الفلسفات الوجودية حديثا عاما مشتركا ، وذلك لأن وجود « فلاسفة وجوديين » أمر مشكوك فيه . فمن الوجوديين من لا يرضى أن يسمى نفسه فيلسوفا ، « أى فيلسوفا محترفا » . فكير كجوورد مثلا لا يقبل هذه التسمية على نفسه ، ويقنع فقط أن يكون باحثا فى الأمور الدينية ، يضع الله أمامه ، بينه وبين نفسه ، ويبحث فيه من هذه الناحية ، أى من خلال نظرته الذاتية له . ومن ناحيه أخرى ، نجد أن من بين الفلاسفة الوجوديين من لا يقبل هذه التسمية ، لا من حيث رفضه لأن يكون فيلسوفا، بل من حيث رفضه لأن يكون فيلسوفا للوجود الخاص Existence فهيدجر يصرح بأن فلسفته تنصب على البحث فى الوجود العام être ، تماما ككل الفلسفات التقليدية ، وأنه لم يبحث فى الوجود الخاص إلا باعتباره وسيلة توصله إلى الوجود العام . ولما كانت تسمية الفلاسفة الوجوديين بهذا الاسم راجعة إلى أنهم بحثوا فى الوجود الخاص ، فهو إذن ليس فيلسوفا وجوديا ؛ ومن ذلك نرى أن اصطلاح « الفلاسفة الوجوديين » اصطلاح غير مقبول من الوجوديين أنفسهم تارة بالنظر إلى أنهم لا يرضون أن يكونوا « فلاسفة » أى فلاسفة محترفين وتارة أخرى بالنظر إلى أنهم ليسوا فلاسفة للوجود الخاص .

ومن ناحية أخرى ، فان أمامنا اصطلاحين بازاء الفلسفات الوجودية ، فهل نسمى أصحاب هذه الفلسفات « وجوديين » أم نسميهم « فلاسفة للوجود » وهل نسمى فلسفتهم بالوجودية أم بفلسفة الوجود ؟ وهل هناك فارق بين الاصطلاحين ؟

الحق أن كارل ياسبرز لا يقبل أن يطلق عليه اسم « وجودى » . فهو يقول : « أنا فيلسوف للوجود ، ولكنى أرفض لفظة « وجودى » . ونجد كذلك جبريل مارسل يعترض على تسميته بوجودى . وإذا أضفنا إلى ذلك ما ذكرناه الآن من أن كيركجوورد وهيدجر رفضا هذه التسمية لأسباب مختلفة ، لأصبح كيركجوورد وياسبرز وجبريل مارسل « فلاسفة الوجود » . ولاستطعنا أن نقول مع جان ڤال أن لفظة «وجودى» أصبحت قاصرة على أصحاب مدرسة باريس الوجودية التى تضم سارتر وسيمون دى بوفوار وميرلوبونتى » [١] وإذا أضفنا إلى هذا وذاك الخلافات الأخيرة التى أخذت تدب بين سارتر وميرلوبونتى حتى انتهت أخيرا بانشقاق الاثنين اتضح لنا أنه يوجد خلافات حتى فى داخل مدرسة باريس الوجودية ؛ وأن لفظة «وجودى» نفسها لا تصدق عليهم جميعا إلا إذا وضعنا تحفظات كثيرة أمام كل واحد منهم .

هذا إلى جانب الخلافات الأخرى التى تشطر الوجوديين وفلاسفة الوجود إلى فلاسفة ملحدين وفلاسفة مؤلهة . فهيدجر وسارتر يتبعان نيتشه ، ويمثلان الوجودية الملحدة مع ميرلوبونتى وسيمون دى بوفوار . وكيركجوورد وجبريل مارسل يمثلان الوجودية المسيحية المؤلهة . وياسبرز ولو أنه يعترف بحقيقة عليا تحيط الوجود كله بجو إلهى غامض . إلا أن هذه الحقيقة العليا ليست هى إله المسيحية بحال من الأحوال .

---

(١) F. Wahl : Esquisse pour une histoire de « L'existentialisme.» Paris, L'Arche, 1949, p. 11.

ولكن على الرغم من جميع هذه الخلافات اللفظية والمذهبية سنحاول هنا أن نلقى بعض الضوء على الخصائص العامة للتفكير الوجودى . ولنبدأ ببيان السمات العامة التى تميز الانسان الوجودى .

* * *

فالمذاهب الوجودية تتخذ نقطة بدئها من الانسان . فهى وجودية لا من حيث أنها اهتمت بالوجود أيا كان ، بل بنوع واحد من الوجود هو الوجود الانسانى .

واهتمام هذه المذاهب بالإنسان لا يُعَدُّ فى حد ذاته تجديد فى الفلسفة . فقد اهتم فلاسفة كثيرون قبل الوجوديين بالانسان . اهتم به سقراط الذى قيل عنه إنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، واتجه بها من البحث فى الطبيعة إلى البحث فى الانسان . واهتم به بسكال الذى قاوم الاتجاه العقلى عند ديكارت ووجه نظره إلا الانسان من حيث أنه كائن موجود فى العالم بعواطفه وقلبه لا بعلمه ومعرفته ، قائلا كلمته المشهورة « إن للقلب لغة هيهات للعقل أن يتفهمها » . واهتم به كثير من المتصوفة المسلمين والمسيحيين . واهتم به وما زال يهتم به أناس كثيرون ممن فضلوا أن يتفاعلوا مع الوجود والحياة بتجربتهم الحية لا بعقلهم وتفكيرهم . وهؤلاء هم الذين قال فيهم كيركجوورد : « إن هناك أناسا كثيرين عاشوا وماتوا ولم يفطنوا إلى أنهم وجوديون » . وقد دعى هذا مؤرخى الفلسفة الوجودية إلى أن يردوا هذه الفلسفة إلى أصول تاريخية بعيدة ، بل إلى أن يرسموا شجرة للوجودية تضم فى جذورها سقراط والرواقيين والقديس أوغسطينوس والقديس برنارد ،

وفى ساقها بسكال ومين دى بيران وكيركجوورد ، وفى أوراقها نيتشه وبرجسون وشيلر وهيدجر وياسبرز وسارتر وجبريل مارسل وشستوف .... الخ[١] .

والمذاهب الوجودية فى اهتمامها بالوجود الانسانى تريد أن تهتم به مباشرة ، أى بحقيقته الواقعية وبتجربته الحية . ومعنى ذلك أنها لا تريد أن تبدأ مثلا — كما فعل ديكارت — من الفكر لتصل إلى الوجود ، بل تريد أن تبدأ من الحقيقة الكلية الواقعية التى لا تتجزأ ، وهى « وجود الانسان فى العالم » L'être-dans-le-monde . فوجود الانسان فى العالم حقيقة واقعية لا نحتاج كى نصل إليها أن نبدأ من طرق ملتوية تبعدنا عنها وتسد الطريق أمامنا من دونها ، وتجعلنا نفقد أنفسنا فى متاهات متشعبة قبل أن نصل إليها . فعلينا أن نبدأ بها . والوجودية بهذا الاعتبار رد فعل قوى ضد التيارات العقلية التى صبغت الفلسفة فى عصورها القديمة والحديثة على السواء . فاذا كانت هذه التيارات قد بدأت بأن وضعت الكوجيتو فى مقابل الواقع أو الذات فى مقابل الموضوع ، فقد تعذر عليها بعد ذلك أن تصل بينهما ، ومن ثم ذهبت محاولاتها للنفود إلى الواقع أدراج الرياح . وإذا كانت قد اهتمت بالماهية فى مقابل الوجود ، أو اقتصرت على البحث فى الوجود من خلال الماهية فقط ، فإن الفلسفات الوجودية قد اهتمت بالوجود اهتماما مباشراً وبالوجود الانسانى بنوع خاص ، باعتبار أنه الحقيقة الأصلية التى لا تقبل أن تُرد إلى غيرها .

---

(١) Emmauuel Mounier : Introduction aux Existentialismes, Paris, Denoël, 1947, p. 11.

أما موقف الفلسفات الوجودية من الماهية فهو يختلف من فيلسوف إلى آخر . فعند كيركجوورد نجد أن الماهية تناقض الوجود مناقضة صريحة ، الأمر الذى دعاه إلى أن يقول : « كلما ازددت تفكيراً قل وجودى » . أما هيدجر فالماهية هى هى الوجود ، أو قل إن الماهية والوجود يكوّنان شيئاً آخر غير وجوده الواقعى . وجبريل مارسل من ناحيته يتردد كثيرا فى تحديد العلاقة بين الوجود والماهية . فهو لا يريد أن يفهمها على أنها سيطرة من أحدهما على الآخر أو أسبقية من الوجود على الماهية [١] . ومع ذلك ، فهو يفضل أن يبدأ تفكيره الفلسفى من الوجود ، ليبعد بذلك عن التيارات المثالية التى تتخذ نقطة بدئها من الماهيات[٢] . أما سارتر فقد قطع بأسبقية الوجود على الماهية . فمعرفتى لوجود الأشياء تتم فى رأى سارتر ، لا عن طريق الفكرة العقلية أو الصورة الذهنية ، بل عن طريق مقاومتها لشعورى ومثولها الواقعى أمامى . فهو يقول مثلا فى وصف قبضة الباب (الأُكرة) . « الآن عندما هممت بدخول حجرتى ، وقفت فجأة فى مكانى ، ولم أستطع أن أتقدم خطوة واحدة . ذلك لأنى أحسست أن شيئا بارداً لمس يدى ، وأملىَ على وجوده فى « شخصية » ، لم أستطع أن أنكرها . ثم فتحت قبضة يدى ونظرت . لقد لمست يدى قبضة الباب ليس إلا »[٣] . فهذا التحليل لوجود الأشياء يمتاز أولا بأنه لا يلتفت إلى أفكارنا العقلية عنها ، بل إلى وجودها

---

(١) G. Marcel : Être et A voir. Paris. Aubier 1935. p. 24

(٢) G. Marcel : Du refus à l'invocation. Paris. Gallimard 1948. p. 152

(٣) J. P. Sartre : La Nausée. Paris. Gallimard. 1938. p. 159.

الذى اصطدم به . ويمتاز ثانيا بأنه يهتم بوجودها باعتبارها آلات أستخدمها فى حياتى اليومية . وهو فى كلتا الحالتين يختلف عن التحليل العقلى لوجود الأشياء ، كما نلتقى به عند ديكارت مثلا (فى تحليله الشهير لقطعه الشمع مثلا).

فالمذاهب الوجودية تتخذ نقطة بدئها من البحث فى الوجود والوجود الإنسانى بنوع خاص باعتباره الحقيقة الواقعية الأولى . وتتميز جميع هذه المذاهب بأنها جعلت من الوجود الانسانى مشكلة . وليس هذا فحسب . إذ أن هذه المذاهب لم تكتف فقط بأن جعلت من الوجود الانسانى مشكلة ، بل نظرت إليه باعتباره مشكلة غامضة مبهمة ambigu ، أى مشكلة متعددة النواحى تناقض كل ناحية فيها الناحية الأخرى بحيث لا نستطيع أن نخرج من جميع هذه المتناقضات إلى شىء إيجابى قاطع .

وعلى ذلك ، فإن أهم ما يتصف به الوجود الانسانى فى الفلسفات الوجودية أنه وجود مبهم غامض . وهو يتصف كذلك بمجموعة من الصفات الأخرى أهمها ما يلى :

فالوجود الانسانى فى هذه الفلسفات وجود تاريخى . وهذا هو ما يطلقون عليه اسم تاريخية الوجود – historicité – geschichtlickkeit . وليس المقصود بذلك أن له تاريخ histoire ، بل المقصود أن له تاريخية عميقة تربط وجود الانسان الخاص بمجموعة من المواقف الواقعية وتجعله وجوداً متزمنا ، أى يجرى فى الزمان . فالوجود الانسانى بهذا الاعتبار لا يفهم إلا عن طريق معاناته للمواقف التى يرتبط بها فى حياته الواقعية لأنه موجود فى العالم ومع الأشخاص الآخرين .

وهو يتصف كذلك بالتوتر . وذلك لأن الانسان فى نظر الوجوديين

كأن ممزق . يمزقه التوتر الباطنى على نحو عميق بحيث يخلّف فيه أخاديد عميقة ويتركه مثخنا بالجراح . والوجوديون بهذا الاعتبار يبعدون عن هذا الهدوء الباطنى الذى نجده عند الفلاسفة العقليين وأصحاب الأدب الكلاسيكى الذين يصورون الحياة الباطنية وكأنها تسير على وتيرة واحدة ، وفى مستوى واحد . ولهذا ، فان هؤلاء الفلاسفة يعيشون فى جو خاص بهم هو جو الحسر l'angoisse والهم le souci . وقد اعتبر هيدجر الوجود المهموم مرادفا للوجود الصحيح الصادق authentique ، واعتبر الهم المقولة الرئيسية التى تستطيع أن تخلّص الانسان من تفاهة الحياة اليومية ومن ثرثرتها الكاذبة (وهذا هو ما يعبر عنه بالوجود غير الصحيح inauthentiqne) . فالوجود الصحيح لا يظهر إذن أمام الانسان إلا إذا خلص انفسه عن طريق الهم .

والوجود الانسانى يتصف كذلك بأنه وجود يتعدى نفسه دائما . ومعنى ذلك أنه يخرج من ذاته ويسعى دائما إلى شىء آخر غير ذاته . فهو إذن فى جوهره «تصميم» أو «مشروع» لتحقيق إمكانيات لا نهاية لها . وكلما حقق منها جانبا سعى إلى تحقيق إمكانيات أخرى . وبعبارة أخرى ، فان الوجود الانسانى أو الحقيقة البشرية عند الوجوديين حقيقة مفارقة لذاتها دائما ، ومتعالية على نفسها باستمرار . وذلك لأن الانسان ، طُلعه ، يسعى دائما إلى أن يخرج من ذاته ، ويتخطى حدود نفسه ، ويهرب دائما من نفسه ويهدم جزءا من نفسه ليصل إلى ما بعد نفسه .

ولذلك فان الوجود الإنسانى عند الوجوديين لا يفهم إلا إذا ربطناه بفكرة التعدى أو المفارقة الذاتية transcendance . والفلسفة الوجودية كلها قائمة على فكرة التعدى هذه . وهى عبارة عن الحركة الدائبة التى تسعى

فيها النفس إلى تحقيق مشروعاتها والتطلع إلى إمكانياتها .

والوجود الإنسانى يتصف كذلك بالاختيار Le choix فالانسان عندالوجوديين صانع وجوده ورب أفعاله . ولا وجوده لقوة خارجية تفرض نفسها عليه وتجبره على السير فى طريق غير الطريق الذى رسمه لنفسه بيده . فالأمر كله بيده . يقول سارتر : « إن الانسان مضطر فى كل لحظة من لحظات حياته أن يصنع إنسانيته ويكشف عنها بنفسه ما دام قد وجد نفسه فى الوجود بلاعون أومدَد »(١) . ولكن على الرغم من هذا فإن الاختيار الانسانى أو البشرى محدود لأن الوجودالانسانى ليس كله اختيارا ، وإنما هو مزيج من الاختيار وعدم الاختيار ، أو قل إنه فعل ديناميكى لحركة الوجود وواقعة استاتيكية وجودية معا : فهو فعل ديناميكى لأنه يمتاز بالاختيار وهو واقعة استاتيكية لأنه يمتاز بعدم الاختيار الذى يتمثل فيما يُفرض عليه من ظروف خارجية ، يجد نفسه ملتحما معها . فالاختيار الوجودى لايفهم إلاوبجانبه فكرة أخرى ، وهى فكرة العقبة La facticité . وذلك لأنه ليس ثمة وجود إلا وبجانبه مقاومة ضدالوجود ، صادرة من «الحواجز» أو «المواقف» التى تحد من الاختيار المطلق . وهذا مايُعَبَّر عنه عند الوجوديين وعند كارل ياسبرز بنوع خاص باسم المواقف — الحاجزة — situations – limites.

وفكرة الاختيار التى تحدثنا عنها باعتبارها ملازمة للوجود الانسانى تقودنا إلى فكرة رئيسية أخرى عند الوجوديين وهى فكرة الحرية فالوجود الانسانى وجود حر . ولكن الحرية تكون دائما مقيدة .

---

(١) J. P. Sartre : L'existentialisme est un humanisme. Paris. Nagel. 1946-p. 38

والانسان لايفطن إلى أن حريته حرية مقيدة إلا عن طريق الفشل الذى يصيبه فى الحياة . وعندما يفشل يلجأ إلى « تمثل » العقبات التى تعترضه . ويرى الانسان فى هذه الحالة وهو يقوم بعملية « اجترار » لهذه العقبات ، ليوهم نفسه بأن هذه العقبات ليست كلها مفروضة عليه من الخارج بل هى عقبات نصفها آت من الخارج ونصفها من صنعه ووضعه هو . أى أنه شارك فى وضعها بطريقة أو بأخرى . وهذا مايسميه الوجوديون وكير كجوورد بنوع خاص بعملية « الاجترار الذاتى » répetition وهذه العملية تسير جنبا إلى جنب مع فعل الحرية .

هذا الفشل ، هذه العقبات ، هذه الحواجز ، هذه الحركة الدائبة التى يهدم فيها الانسان بعض نفسه ، كل هذه الافكار تكوّن العناصر التى تؤلف فكرة العدم عند الوجوديين . وهكذا نرى أن الوجود الانسانى فى نظر الوجوديين يتأرجح بين فكرة الوجود وفكرة العدم وهذا الأخير مصدره أفكار كثيرة مثل فكرة الحواجز ، وفكرة المقاومة ، وفكرة الفشل . وفكرة العدم نفسها . أما فكرة الوجود نفسها فقوامها الحرية ، وجواز تحقيق إمكانيات الفعل الانسانى . وهذا الوجود المتأرجح بين الوجود والعدم هو مايسميه الوجوديون « بالوجود الممكن » فالوجود الإنسانى عند الوجوديين مهدد فى كل لحظة بالسقوط فى العدم وبالضياع هباء فى مقولات الفشل ، والحسرة ، والهم . ومن أجل ذلك ، فمن واجب الإنسان أن يقاوم هذا السقوط بفعل الاختيار الحر . وهذا التأرجح الدائم بين العدم والوجود هو الذى يدفع الإنسان فى كل لحظة إلى أن يسأل نفسه عن الدور الذى يقوم به فى الحياة ، وهو الذى يجعل الإنسان دائما موضع سؤال من نفسه . وهذا هو تعريف الموقف الفلسفى الأصيل كما يقول هيدجر .

والوجود الإنسانى عند الوجوديين وجود ممكن ، بمعنى آخر . وفى هذه الحالة يفهم « الممكن » فى مقابل « الضرورى » فالوجود عند هيجل مثلا وجود ضرورى لأن وجود العالم ووجود الانسان عنده يمثلان الحركة الضرورية لفكرة المطلق أو للفكرة Idée كما يسميها هيجل . ولما كانت كل حركة لابد أن تجرى فى زمان معين فإن الزمان عند هيجل زمان ضرورى كذلك . وعلى العكس من ذلك تصور كيركجوورد الوجود والزمان . فالوجود كله عنده سواء أكان وجود الأشياء أو وجود الانسان وجود ممكن . والممكنات تتمتع بوجود حقيقى . والزمان الذى تتحرك فيه زمان ممكن ، مكون من لحظات منفصلة ومن فترات متقطعة إلى جانب لحظاته المتصلة .

فالوجود الانسانى وجود ممكن ليس فقط عند الوجوديين الملحدين بل بل عند الوجوديين المؤلهة . فكيركجورد — وهو فيلسوف مسيحى — يفرق بين نوعين من المسيحية : المسيحية المتزمته la chrétieneté ، أى المسيحية المتحجرة التى لا تتطور ، وتربط وجود المسيحيين بمقولات ثابتة ، وبأنظمة مستقرة كالكنيسة مثلا ، لا تسمح لهم بالتطور ؛ والمسيحية المتحررة التى تتطور ، وتساير الركب ، وتتصور وجود الانسان لا على أنه وجود ضرورى يرتبط بعجلة عقل مطلق بل على أنه وجود ممكن ، يحيا فى كل لحظة من لحظات وجوده حادثة المسيحية الكبرى ، وهى الحلول : حلول اللاهوت فى الناسوت والحلول هنا لا يقصد به فقط ذلك الحلول المتحجر الذى تم فى لحظة معينة من الزمان ، بل يقصد به الحلول المتجدد الذى يتم فى جميع لحظات أى وجود إنسانى . وهذا هو ما يقصده الوجوديون المسيحيون بالوجود الممكن . أما إمكانية الوجود الانسانى فى نظر الوجوديين الملحدين ، فتدل

على أن الانسان مخلوق قُذِف به فى الوجود دون أن يدرى لهذا سببا . فإمكانية الوجود هنا مرتبطة بالابهام الذى يحيط به ، وبعدم فهم الانسان لوجوده الخاص ، وبعدم استطاعة الاجابة على هذا السؤال . لِمَ وُجِدْتُ؟ فالوجود الانسانى بهذا المعنى ليس له مايبرره وليس له علة خالقة « تفسر » لنا وجوده ، وهو وجود عارٍ من غطاء إلهى . وهذا ينطبق ليس فقط على الوجود الانسانى بل على وجود الأشياء أيضا . لأن هذه الأشياء توجد متناثرة حولنا دون نظام أو غاية ، ووجودها يستعصى علينا ، ولا يقل فى إبهامه عن الوجود الانسانى . وهكذا فان الوجود الممكن عند الوجوديين الملحدين يعنى عدم وجود علة خالقة للوجود ، ويدل بالتالى على أنه وجود غير مفهوم .

والوجود الانسانى عند الفلاسفة الوجوديين هو الفرد أو الأنا أو الذات المتفردة ولكن من ناحية أخرى لاوجود للفرد بدون وجود « الآخر » أو « الآخرين » أو « الأغيار » . ولذلك فأننا نجد أن الديالكتيك الوجودى هو ديالكتيك بين « الأنا » و « الآخرين » « والنحن » ، باعتبار أن « النحن » تدل على مجموعة متفرقة من الآخرين أو الأغيار ، يمثل كل فرد فيهم قلعة من القلاع قائمة بذاتها . ولكن علينا أن نلتفت منذ الآن إلى خطر حصر الديالكتيك الاجتماعى عند الوجوديين فى دائرة الأنا والآخر ، إذ أن هناك دائرة أخرى أوسع من هذه الدائرة وهى الدائرة التى تقوم بين الفرد والمجتمع وهذه الدائرة الأخيرة هى الدائرة التى يستند إليها كل مجتمع متكامل .

والوجود الإنسانى عند فلاسفة الوجود والوجوديين ليس إلا مجرد « ظاهرة » يصفها الفيلسوف وصفا فينومينولوجيا بحتا ، دون أن يحاول

« تفسيرها » . هنا ويجب أن نفرّق تفرقة خطيرة بين فعلين : فعل « يفسر » explique وفعل « يصف » décrire . فالفيلسوف الذي يفسر لنا الظواهر يحاول دائما أن يربطها بمبدأ معين تدور في فلكه ويرجع كل تطورها وحركتها إليه . وفيما يتعلق بالوجود الإنساني ، فإن الفلاسفة حاولوا تفسيره بأن ردوه إلى مبدأ معقول . ولكن الوجوديين يذهبون إلى أن الوجود الإنساني غامض كل الغموض ، مختلط أشد الاختلاط ، مبهم ، يستعصى على كل تفسير ambigu . وكل هذا الغموض والإبهام والاختلاط وصف واقعي للطبيعة الإنسانية . ولذلك ، فإن الفيلسوف الذي يأخذ نفسه بالوصف الواقعي الفينومينولوجي للطبيعة البشرية ولا يتعدى هذا الوصف إلى التفسير يجد نفسه مضطرا إلى وصف هذا الغموض والإبهام ، وإبرازه كما هو دون تغطية أو إخفاء . اما مصدر هذا الغموض في الطبيعة البشرية فيقول لنا سارتر إن ذلك راجع إلى إزدواج هذه الطبيعة : فهي من ناحية تمثل قدرة الإنسان على تخطى نفسه وتعدى ذاته ومفارقتها والسعى الدائم وراء إمكانيات جديدة ، وهي من ناحية أخرى تضم بين جنبيها حواجز كثيرة تقف حجر عثرة ضد تحقيق هذه الإمكانيات . والناحية الأولى تظهرنا على حرية الإنسان ، أما الناحية الثانية فتظهرنا على القيود التي تحد من هذه الحرية . وبإزاء هذه الطبيعة المزدوجة يستحيل على الفيلسوف أن « يفسر » شيئا ويجد نفسه مضطرا إلى الوقوف عند مرحلة « الوصف » .

ومعارضة الفلسفات الوجودية للتفسير وانحيازها إلى مجرد الوصف الفينومينولوجي البحت للوجود الانساني قد أدى بها إلى وقوفها ضد « المذهبية » في الفلسفة . فقد عودنا الفلاسفة أن يقدموا لنا مذاهب شامخة ، رسموا كل

شيء فيها رسماً دقيقاً . ولنأخذ مثلا لذلك مذهب ليبنتز أو مذهب هيجل . فبالنسبة لهذا المذهب الأخير نجد أنه يعتمد كل الاعتماد على التحقق الموضوعي « للفكرة » أو « المطلق » وهذا هو مايسميه هيجل بالموضوعية Objectivite ومن أجل هذا نجد أن كيركجوورد قد عارض الموضوعية عند هيجل بهذا المعنى وقدم لنا في مقابلها « الذاتية المتوترة » التي لايعنيها أن تقدم لنا مذهبا كاملا بقدر مايعنيها أن تترجم ترجمة صادقة عن التجربة الوجودية الحية المتزمنة بالزمان النفسي . ولا يهمها في ذلك أن تعبر عن هذه التجربة تعبيرات متناقضه ، مادامت صادقة في التعبير عن توتر الذات الوجودية . ولذلك فان بعض الفلاسفة الوجوديين (كيركجوورد وسارتر وجبريل مارسل) قد اختاروا في التعبير عن أفكارهم أسلوب « اليوميات » ووضعوا أفكارهم في روايات مسرحية لأنهم وجدوا أن التعبير عن العواطف المضطربة للوجود الانساني ومستوياته المختلفة لا يكون صادقا إلا إذا بعدوا عن الأسلوب المنطقي المذهبي ولجأوا إلى مرونة الأسلوب الأدبي والمسرحي ، وعدلوا عن بناء المذاهب الفلسفية الشامخة والتركيبات العقلية « الجاهزة » . يقول جبريل مارسل في هذا الصدد : « ليس الأمر في الفلسفة أمر بناء بقدر ماهو تعمق ونفاذ إلى باطن الوجود » .

تلك هي بعض الخطوط الرئيسية التي تحدد في نظرنا الاطار العام الذي نستطيع أن نضع فيه أيه فلسفة وجودية ونفهم من خلالها السمات الرئيسية للإنسان الوجودي .

* * *

(ب) نقد الفلاسفة الوجوديين للمعرفة العقلية :

سنحاول الآن فهم التجربة الوجودية من خلال عرضنا للنقد الذى وجهه الفلاسفة الوجوديون للمثالية العقلية .

فنحن نعلم أن المثالية العقلية لم تعترف إلا بالعقل كوسيلة لمعرفة العالم . وجاءت الوجودية فذهبت إلى أن العقل ليس هو الوسيلة الوحيدة لمعرفتنا بالعالم . إذ أن معرفتنا له تتم عن طريق « التجربة الوجودية » .

نقد كيركجورد النزعة العقلية وكان هجومه عليها منصبا على أكبر ممثليها فى نظره وهو هيجل . وذلك لما وجده عندهذا الأخير من نزعة عقلية مذهبية متطرفة . فالفلسفة الهيجلية تقوم على تحقق الفكرة المطلقة L'Idée Absolue فى العالم : فى كل جزء من أجزائه وفى الإنسان . ويسمى هيجل هذا التحقق بالموضوعية ، أى التحقق الموضوعى للمطلق فى التاريخ . وخضوع كل مرحلة من مراحل هذا التاريخ لحركة المطلق خضوعا دقيقا صارما تتلاشى معه جميع الفوارق الفردية وتذوب فى المطلق . أما كيركجورد فيعارض الموضوعية بهذا المعنى الهيجلى ، ويتخذ نقطة بدئه من الذاتية الفردانية فهو يرفض أن ينظر إلى نفسه باعتباره جزءاً من كل ، ويرفض أن ينظر إلى ذاته باعتباره مجرد حلقة من تطور الكل أو المطلق ، ويرفض أن يصل إلى الله عن طريق عقله ويفضل أن يتلاقى معه فى «تجربة وجودية» تقوم على التعاطف والحب أكثر من اعتمادها على الفهم العقلى . وإذا كان وجود الأشياء والأشخاص عند هيجل مستغرقا فى التصورات العقلية الجاهزة ، تائها فى الفكرة المطلقة ، ذائبا فى البناء المذهبى الكامل فإن كيركجورد قد حرص على العكس من ذلك على إبراز التوتر الذاتى لكل

وجود وعلى البعد عن التفكير المجرد الضحل الذي يسير في مستوى واحد ويُسقط من حسابه الخلافات الفردية . وذلك ليصل إلى عمق التفكير الوجودي وليعيش وسط المتناقضات ويتغذى بها .

وثورة فلاسفة الوجود على العقل هي التي جعلت جبريل مارسل يعطي معنى خاصاً «الوجود» : وجود الأشياء ووجود العالم . فهو يفرق بين الوجود الموضوعي للأشياء Objectivité ، ووجودها الحقيقي Existence . فالأشياء لا توجد بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة إذا كانت أشياء موضوعية منفصلة عني ، وأدركها بعقلي بل هي « توجد » بالقدر الذي أتعاطف معها وأشعر أنها مندمجة مع وجودي تماما كاندماج جسمي معي . يقول مارسل . إن العالم يوجد بالنسبة إليَّ — بالمعنى القوي لكلمة « يوجد » — بالقدر الذي أتعاطف معه في علاقات شبيهة بتلك التي أكوّنها مع جسمي أنا ، أي بالقدر الذي أكون « متجسداً » فيه »(١) . وهو يقول أيضا : « إن الأشياء لا توجد بالنسبة إليَّ إلا بالقدر الذي أنظر إليها على أنها امتدادات لجسمي الخاص . ولا أفكر فيها باعتبارها مجرد موضوعات أو أشياء خارجية إلا عندما تكون بعيدة عني ، أو عندما ألغي نفسي إزاءها ، وأنظر إليها كما لو كنتُ شخصاً آخر يختلف عني أو كما لو كنت ضميرا غائبا يدل على أي شخص »(٢) .

وهذه النظرة إلى الأشياء هي أساس فكرة «المشاركة» التي يتحدث عنها مارسل من بعد لويس لافل Louis Lavelle ، باعتبار أنها تكوّن الوسيلة

---

(١) G. Marcel : journal Mêtaphysique, Paris, Gallimard, 1927. p. 261.

(٢) نفس المرجع ، ص ٢٧٣

المباشرة للدخول مع العالم ومع الأشياء فى تعاطف وجدانى ومحبة عاطفية . وهى هى نفس النظرة التى جعلته يفضل فعل « الكينونة » Être على فعل «الملكية» Avoir . لأن هذا الفعل الأخير هو الأساس فى كل ثنائية تفصل بينى وبين العالم وتضع حداً فاصلا بين «الداخل» و « الخارج » أو بين الذات والأشياء . وعلى العكس من ذلك فإن فعل الكينونة (عندما أقول مثلا أنا هذا الشىء . أو أنا هذا الشخص) يقضى على كل هذه الفواصل ويجعلنى أشارك الأشياء والأشخاص وجودها(١) .

ونلتقى كذلك بهذه الثورة على العقل عند فيلسوف وجودى معاصر آخر ، هو كارل ياسبرز . فالحقيقة عند ياسبرز ليست واحدة بل متكثرة ، وتوجد فى مستويات متعددة . فهناك أولا الحقيقة الدراجة التى نلتقى بها وسط أحداث الحياة المتفرقة ، وتتمزق مع أشتات هذه الحياة . والإنسان لا يقف طويلا عند هذه الحقيقة الجزئية ، إذ سرعان ما يطلب حقيقة أخرى أكثر شمولا وكلية ، وأعلى قيمة من الناحية العملية . ومن ثم يتجه إلى الحقيقة التى يقدمها العلم ، فى الصورة التى يسميها ياسبرز «بالشعور العام» أو «العقل العام» لكن هذه الحقيقة التى يقدمها هذا العقل العلمى العام والمذاهب المثالية التى تأثرت بالحركة العلمية ، على الرغم من أنها تتصف بالشمول ، وعلى الرغم من أن ياسبرز قد وجه أنظارنا إلى أهميتها إلا أنها مع ذلك سطحية إلى درجة الضحالة فهى تقدم لنا مجموعة من التحايلات المتفرقة ، والمسائل أو المشاكل العلمية الجزئية التى تبعدنا عن الحقيقة العميقة . وذلك لأن هذه الحقيقة العلمية

---

(١) G. Marcel : Le Mysère de l'Être. I, Aubier. 1951. p. p. 119 – 140

تعتمد على العقل والعقل لا يستطيع أن ينفذ إلى أعماق الوجود . وبالتالى فإنه يعجز عن أن يقدم لنا الحقيقة العميقة التى تمتد بجذورها إلى كياننا وتختلط بأجسادنا ووجودنا ، ويلى هذا المستوى العقلى للحقيقة العلمية فى سلم الحقائق حقيقة من نوع آخر يبعد فيها الإنسان عن العقل العلمى ليقترب من الروح الكلية Geist ، بالمعنى الذى نجده لهذه الكلمة عند هيجل . وتمتاز هذه الحقيقة بأنها شاملة كلية . ولكن الكلية أو العمومية التى نلتقى بها فيها ليست تلك العمومية العلمية التى نصل إليها بعد فنون التحليلات العقلية الدقيقة ، بل هى كلية لا متناهية ، مطلقة ، لا تقبل التجزئة ، يصل اليها الإنسان عن طريق روحه لا عقله . ولا يصل الإنسان الى هذا المستوى من الحقيقة الا اذا استطاع أن يكوّن نظرة شاملة للوجود ، ويسقط من حسابه جزئيات الحياة الدارجة وتحليلات العقل العلمى وتجريدات الأحكام العقلية .

ولكن على الرغم من سمو هذا المستوى للحقيقة فى نظر ياسبرز إلا أنه لايمثل عنده المستوى الأخير فى سلم الحقيقة . إذا أن هناك مستوى يعلوه ويمتاز عن كل المستويات الأخرى ، ونعنى به مستوى الوجود . فى هذا المستوى يشعر الإنسان بأنه ملتحم مع الوجود العام . نافذ إلى أعمق أعماقه ، متحد مع الأشياء ، بعيد عن كل الثنائيات المفتعلة التى مزّقت الوجود تارة باسم الحقيقة اليومية الدراجة ، وتارة أخرى باسم العقل الفلسفى عند أصحاب نظرية المعرفة . وتارة ثالثة باسم التحليل العلمى . فى هذا المستوى ، مستوى الوجود ، يلتقى الإنسان بالحقيقة التى تسبق كل هذه التقسيمات وتتقدم عليها . وعند مايصل الإنسان إلى هذا المستوى من الحقيقة نراه منساقا مع تاريخية الوجرد العام ، مندمجا فيه بتجاربه الحية . وحينئذ يسهل عليه أن يهتدى إلى

الحقيقه السامية اللامتناهية ، المحيطة بالكون والتى تعلو على كل مستويات الحقيقة وتصبغ الوجود كله بجو علوى Transcendant ، يدعوه ياسبرز « بالاطار الحادى للكون» Umgreifend [1].

هذه كلمة قصيرة عن ثورة بعض فلاسفة الوجود على الجو العقلى الذى ساد المثاليات العقلية أو الذاتية . ولنحاول أن نتعمق قليلا هذه الثورة على العقل عند فليسوفين وجوديين آخرين هما : هيدجر وسارتر . وسنوجه أنظارنا هــــذه المره لا إلى الجو الوجودى العام كما تضح عند اشاراتنا إلى كير كجورد وجبريل مارسل وكارل ياسبرز ، بل إلى ماقدمه هيدجر وسارتر من حلول موضوعية لمشكلة الحقيقة ولعلاقة الشعور بالعالم .

ولما كانت الفلسفة الوجودية قد استمدت أصولها من فلسفة الظاهرات عند هوسرل ، فقد يكون من المفيد أن نبدأ بالتحدث عن أثر هوسرل فى الفلسفة الوجودية بالنظر إلى هذه المشكلة : مشكلة الحقيقة .

---

(١) J. Wahl : La Théoire de la Vérité dans la philosophie de Jaspers – Les Cours de Sorbonne.

٢ ـ الحقيقة عند بعض الوجوديين .

١ ـ الحقيقة عند هوسرل ، مؤسس فلسفة الظاهرات :

الفكرة الرئيسية التي تدور عليها فلسفة الظاهرات هي فكرة القصد أو الاتجاه intentionnalité فالشعور عند هوسرل متجه نحو العالم ، ويقصده في كل لحظة من لحظاته ، ويتخذه موضوعا له ويشعر أن به اتجاها طبيعيا يحيله إليه ويبعده عن تأمل ذاته . وقد قال هوسرل بهذه الفكرة ليقف موقفا وسطا بن الذاتية والموضوعية أو بين المثالية والواقعية . فالشعور عنده لا يستطيع أن يستمر طويلا في تأمل ذاته تأملا نفسيا ، وهو لا يستطيع كذلك أن يخلق العالم أو يوجده كما تدعي المثالية الذاتية . وذلك لأنه في اللحظة التي يتجه فيها الشعور نحو العالم يجد معطيات موضوعية من الأشياء التي يزخر بها العالم ماثلة أمامه . وهوسرل هنا يعارض المثالية الذاتية . يقول أن معرفتنا للعالم عن طريق الشعور تتمشى جنبا إلى جنب مع مثول العالم أمامه ، أو أن مثول العالم أمام الشعور في حالة معية وإياه خطوة سابقة على معرفة الشعور له . وفي هذا كله يبدو هوسرل أمامنا على أنه فيلسوف واقعي ، يعترف بموضوعية العالم وبقيام هذا الأخير أمامه قياما سابقا على معرفته له . ولكنه لا يمضي طويلا في هذه الواقعية . إذ أن فلسفة الظاهرات لا تفهم إلا على أساس رد العالم إلى الذات . والهدف الذي يسعى إليه هوسرل من وراء هذا الرد هو ان يعطي للعالم « معنى » أو « ماهية » عن طريق فعل الشعور : فليس يكفي أن يدرك الشعور أن العالم ماثل أو حاضر أمامه ، بل لا بد أن يحاول إعطاءه « معنى » ويقف على « ماهيته » . ولن يتسنى له هذا إلا إذا قام برد العالم إلى حظيرته . وعلى ذلك فان حضور العالم أمام الذات عند هوسرل

يكون مصحوبا بفعل الشعور الذي يؤدي إلى هذا الحضور ويكون مصحوبا كذلك برد العالم إلى الشعور. وهاتان الخطوتان الأخيرتان هما اللتان يظهراننا على الجانب المثالي في فلسفة هوسرل .

ولكننا يجب أن ننبه إلى أن هذا الجانب المثالي في فلسفة هوسرل أقل مثالية من الفلسفات العقلية الذاتية . ذلك لأن هوسرل لا يدعي كما تفعل هذه الفلسفات أن العالم من خلق الذات العارفة . بل يكتفي فقط بوصف العالم من خلال التجربة الحية . حقا إن هذا الوصف سيكون متأثرا دون شك بحالة هذه التجربة الحيه وسيتتابع من زاوية هذه التجربة الخاصة بي وحدي. وسيكون هذا الوصف من هذه الزاوية وصفا مثاليا ولكن التجربة الحية التي يقوم عليها هذا الوصف تكون أكثر اتصالا بالواقع من الذات العارفة، لأنها تعتمد في صميمها على « مواقف » واقعية يكون الإنسان فيها ملتحما مع الحياة الواقعية . ومن أجل ذلك ، فإن المثالية التي تعتمد على هذه التجربة الحية لابد أن تكون أقل تطرفا من المثالية الذاتية . وأياما كان الأمر ، فان فلسفة الظاهرات تحتوي في داخلها على الجانب المثالي والجانب الواقعي معا. وقد عبر الفيلسوف الفرنسي المعاصر ميرلوبونتي M. Merleau - ponty عن وجود هذين الجانبين في فلسفة هوسرل فقال: « فلسفة الظاهرات هي الفلسفة التي تهتم بدراسة الماهيات . والمشكلة الرئيسية عندها هي مشكلة البحث في تحديد الماهية : ماهية الادراك أو ماهية الشعور مثلا . لكن فلسفة الظاهرات تهتم إلى جانب ذلك بوضع الماهيات في الوجود . فهي تعتقد مثلا أن الانسان

والعـــالم لايمكن أن يفهما إلا عن طريق وجودهما الواقعى ومقاومتهما للشـعور » (١) .

وعلى كل حال ، فان فلسفة الظاهرات قد ساهمت بنصيب موفور فى مقاومة الاتجاه العقلى فى المثالية الذاتية . فهذه المثالية لم تعترف إلا بالبداهة العقلية التى تظهر من خلال « الحكم العقلى » الأولى ، وتقنع « بالتجربة الممكنة » من الناحية العقلية فقط . أما فلسفة الظاهرات ، فقد كان لها فضل تنبيه أذهاننا إلى وجود بداهة موضوعية واقعية سابقة على بداهة المعرفة العقلية ، و تعتبر الأساس لها . وأطلق هوسرل على هذه البداهة اسم « البداهة الأصيلة » وهو يقول : « إن ثمة بداهة موضوعية تسبق البداهة العقلية لأنها تكوّن الأساس الذى يجعل بداهة الحكم العقلى ممكنة ، ويلقى ضوءا على أصل الحكم العقلى » (٢) . ولا نبالغ إذا قلنا إن اكتشاف فلسفة الظاهرات لهذه البداهة الموضوعية السابقة على البداهه العقلية هو الذى أسبغ كل هذه الأهمية التى ظفرت بها فكرة الاتجاه أو القصد فى هذه الفلسفة . وقد أكثر هوسرل من الحديث عن ميدان « المعطيات الموضوعية السابقة على معطيات الشعور pré – donneés » . ولذلك ، فهو يصرح لنا فى كتابه « التأملات الديكارتية » بأن « فكرة ترنسندنتالية الاجو تصاحبها فكرة أخرى لا تنفصل عنها وهى تفوق العالم وتخطيه لهذا الاجو الترنسندنتالى (٣) وهو يتحدث كذلك عن وجود « زمان موضوعى » يسميه « صورة الصور » أو « الشرط الضرورى

---

(١) Merleau – Ponty : Phénoménologie de la Perception, Paris, Gallimard, 1945, Avant — Propos, p. 1

(٢) Husserl : Erfahrung und Urteil, Hambourg 1948, p. 14

(٣) Husserl : Meditations Cartésiennes, Paris, Vrin 1947, p. 22

الأولى الذى تؤسس عليه جميع العلاقات »[1] . مع ملاحظة أن كلمة «أولى» التى يستخدمها هوسرل لها معنى آخر يختلف عن المعنى الذى لها فى فلسفة كانت ، فكلمة «أولى» عند هوسرل تعنى وجود شروط موضوعية للإدراك قائمة فى التجربة ، مستقلة عن الادراك العقلى وسابقة عليه . أما عند كانت فتدل هذه الكلمة على الشروط العقلية المستقلة عن التجربة ، السابقة عليها ، والتى تجعل كل تجربة ممكنة .

وفضلا عن ذلك فإن الأشياء عند هوسرل تتمتع بوجود حقيق لا من حيث أنها تستمده من وحدة الشعور أو الإجو بل من حيث ان لها وحدة خارجية خاصة . وهى من أجل ذلك أشياء حقيقية فى ذاتها لا من حيث أنها خاضعة للشعور فى وجودها . ولهذا ، فإن هوسرل يقرر أن إدراكى للشيء الذى أمامى (كتاب مثلا) ليس إدراكا لهذا الكتاب فقط بل لكل مايحيط به من أشياء مثل المائدة الموضوع عليها الكتاب ، والأشياء الأخرى المجاورة له فوق المائدة . وإدراكى لهذا كله دفعة واحدة هو مصدر وحدة الإدراك لهذا الكتاب . وعلى ذلك فإن هناك وحدة موضوعية خارجية للإدراك الحى . وبالإضافة إلى ذلك ، هناك وحدة موضوعية أخرى للطبيعة كلها قائمة فى « تداخل » inhérence الأشياء أو الظواهر بعضها فى البعض الآخر . وهذا كله من شأنه أن يعطى لفعل الإدراك وحدة واقعية طبيعية غير الوحدة الذاتية التى تأتى له من فعل الشعور .

أضف إلى ذلك أن فلسفة هوسرل كلها تعتبر محاولة للحاق بالوجود

---

(١) Husserl : Erfahrung und Urteil, p. 191

فى بكارته الاولى ، أى فى حالته الأولى قبل أن يدخل عليه العقل ويفسده بمقولاته . ذلك أن نظرة الفيلسوف إلى العالم تمر فى رأى هوسرل بمراحل ثلاث : المرحلة الأولى يسميها « الموقف الطبيعى » وفيها يكون الفيلسوف غارقا فيما يستحوذ على انتباه رجل الشارع ، وتسيطر عليه الأفكار العادية ويعتقد إعتقادا جازما بقيام الطبيعة أمامه وبوجود العالم مستقلا عن شعوره . والمرحلة الثانية يسميها هوسرل « مرحلة الرد La réduction وفيها يقوم الفيلسوف برد العالم الخارجى إلى الذات ، ليدرك الطبيعة من خلال التجربة الحية ويسقط من حسابه التأثيرات الحسية الجزئية المختلفة ، وينصرف عن الاعتقاد الدوجماطيقى الساذج بقيام الواقع أمامه . وتعقب هاتين المرحلتين مرحلة ثالثة يحاول فيها الفيلسوف أن يكون دائم الصلة بالطبيعة البكر ، يتنسم هواءها النقى الواقعى لكيلا يحصر نفسه فى دائرة ذاته ويستروح البقاء فيها . فمهمة الفيلسوف تنحصر إذن فى العودة إلى الطبيعة الأولى فى حالتها السابقة على دخول التفكير عليها ، أى فى حالة وجودهـــا أو قيامها والشعور (والواو هنا واو المعية) . والحقيقة عند هوسرل هى هذه الحقيقة السابقة على التفكير العقلى .

وعلى هذا النحو قاومت فلسفة الظاهرات الاتجاه العقلى الذى سارت فيه المثاليات الذاتية .

وقد سبق أن أشرنا إلى أن الفلسفات الوجودية تستمد مبادءها من فلسفة الظاهرات . ونريد الآن أن نرى أثر فلسفة الظاهرات فى فلسفة كل من من هيدجر وسارتر ، أى من ناحية نظرة كلٍّ من هذين الفليسوفين إلى مشكلة الحقيقة ومقاومتهما للتيار العقلى فى الفلسفة .

ب : الحقيقة عند هيدجر :

يأخذ هيدجر على كل الفلاسفة الذين سبقوه - باستثناء الفلاسفة قبل سقراط - عدم بحثهم عن « أساس » Bodenlosigkeit لتفكيرهم الفلسفى. فهم قد بحثوا عن « الوجود المعقول » واهتموا بالنظر الى الوجود من خلال عقلهم وتفكيرهم . وبذلك لم يستطيعوا أن يصلوا الى الوجود الأصيل أو الوجود السابق على بحثهم فى المعرفة . أما هو فقد رأى أن البحث فى المعرفه لا يصلح أن يكون نقطة بدء فى البحث الفلسفى . لأنه بحث فرعى مؤسس على البحث فى الوجود الأصيل ، ولاحق عليه . فيجب اذن أن نبدأ من هذا البحث الأخير . ومن أجل ذلك ، رأى هيدجر أن مهمته ستكون محصورة فى البحث عن « اصلاح الأساس الذى تقوم عليه الميتا فيزيقا » L'instauration de la Metaphysique [1].

وهذا الاصلاح ينحصر عنده فى البحث عن الوجود العام Être » وهو موضوع علم الميتافيزيقا ، وذلك فى مقابل البحث فى الوجود الخاص Existence أو البحث فى منطقة فرعية من مناطق الوجود مثل البحث فى الله أو البحث فى نظرية المعرفة .

فالوجود الأصيل عند هيدجر هو إذن الوجود البكر ، السابق على كل تفكير . وهو الذى يكوّن الموضوع الرئيسى لعلم الميتافيزيقا عند هيدجر . وهذا الوجود يتعدى الوجود المعقول ويتفوق عليه . وهكذا نرى تأثير

---

(١) Martin Heidegger : Kant et le problème de la Métaphysique, trad. franç., Gallimard 1953, 1ère. Section

هوسرل فى هيدجر واضحاً تام الوضوح ، إذ أن البحث عن وجود « أساس » الميتافيزيقا يقابل عند هوسرل البحث عن بداهة موضوعية أصلية سابقة على البداهة المعقولة أو البحث عن معطيات موضوعية واقعية سابقة على معطيات الشعور .

وقد أكد هيدجر هذا المعنى فى مناسبات كثيرة . فأكده مثلا فى بحثه عن الحقيقة وفى تعريفه للحكم العقلى .

فهيدجر يعرّف الإنسان بأنه الكائن الذى يحسن الاستماع إلى خرير الوجود الأصيل . وابتداءً من هذا التعريف نستطيع أن نفهم تعريف هيدجر للحكم وتفسيره للحقيقة .

يقول هيدجر إن الفلاسفة اليونان وفلاسفة العصور الوسطى قد عرّفوا الحقيقة بأنها « توافق العقل مع الشىء » veritas est adaequatio rei et intellectus .

وقد بدأ الفلاسفة بأن فهموا هذا التوافق بين العقل والشىء على أنه متابعة العقل للشىء ، ولما كان « الشىء » لا يفهم ـ بحسب هذا التصور ـ مجردا عن حقيقته الدينية الباطنة فيه ، أى باعتباره مخلوقا من الله ، فإن متابعة العقل البشرى للشىء كان يتضمن كذلك متابعته للحقيقة الدينية الباطنة فيه وامتثاله لها (١) .

وجاء كانت ففهم الحقيقة فهما آخر قائما على أساس أن التوافق بين العقل والشىء ليس معناه أن العقل يتبع الشىء بما يشتمل عليه من حقيقة دينية بل

---

(١) M. Heidegger : De l'essence de la Vérité, trad. franç Vrin, p. 70

معناه أن الشيء يتبع العقل ، وبأن وجوده متعلق بالذات العارفة .

أما هيدجر فرفض هذين التأويلين أو التفسيرين لمعنى الحقيقة. وذهب إلى أن الحقيقة ليست متابعة العقل للشيء أو متابعة الشيء للعقل بل معناها بالأحرى حضور الشيء أمام العقل . ففكرة حضور الإثنين أحدهما فى مواجهة الآخر هى التى يجب أن تحل محل سيطرة أحدهما على الآخر : فالحقيقة عند هيدجر تدل على توافق العقل مع الشيء بشرط أن نفهم هذا التوافق على أنه حضور كل منهما فى مواجهة الآخر ، لا على أنه سيطرة من أحدهما على الآخر .

وإذا كانت المثالية الذاتية رأت أن العقل يستطيع أن يخلق وجود الشيء خلقا ، فإن هيدجر قد ذهب على العكس من ذلك إلى أن مهمة العقل محصورة فى كشف النقاب عن الشيء ، وإزالة الحجب التى تلفه وتستره ليتبدى له عند حضوره أمامه ، كما هو ، أى على حالته التى هو عليها .

وعلى هذا النحو نستطيع أن نفهم تعريف هيدجر للإنسان . فالانسان عند هيدجر أو كما يحلو له هو أن يسميه الموجود البشرى Dasein هو ذلك الكائن الموجود فى العالم Das in - der - Welt Sein ، ومعنى ذلك أن ماهية الانسان عند هيدجر تتحدد بوجوده وسط العالم : بين الأشياء والأشخاص ، وليست بالتالى محصورة فى ذاته العارفة أو قائمة فى حقيقته المخلوقة من خالق أسمى منه ، والفلاسفة العقليون بذلك قد أخطأوا فى فهم حقيقة الانسان . وذلك لأنهم أقاموا الحواجز بينه وبين العالم ، وذهبوا إلى أن ماهية الانسان قائمة فى باطنه أو ذاته العارفه الموجودة فى « الداخل » . ثم إنهم لما أرادوا بعد ذلك إقامة الصلة بين هذا الداخل وبين العالم الخارجى باءت جميع محاولاتهم بالفشل . ومن ثم ، يقول هيدجر إنه لا داعى لهذا

الفصل على الاطلاق . فالانسان موجود وسط الأشياء . وعملية الادراك ليست قائمة فى البحث عن صلة بين « داخل » و « خارج » أو بين العقل والشيء الخارجي ، لأن هيدجر قد نظر إليها نظرة أخرى . فهو يقول . « أنى عندما ادرك شيئا ما أشعر بأنى أصبحت داخل هذا الشيء أو أنه لم يعد قائما خارجا عنى . (وقد ذهب برجسون إلى مثل هذا الرأى فى الفصل الأول من كتابه « المادة والذاكرة ») . فالموجود البشرى عند هيدجر موجود دائما فى الخارج ، وسط الأشياء أو بينها فلا داعى إذن للبحث عن ماهية باطنة فيه ، ولاداعى كذلك لتصور الأشياء باعتبارها قائمة فى الخارج بالنسبه إليه . وهو موجود فى الخارج ليستمع إلى خرير الأشياء وهمس الوجود . وبهذا الاعتبار فان تعريف الانسان عند هيدجر لن يكون مثلا : الكائن المدَرِك بل سيكون . « الكائن المستمع » أى الذى يكتفى بالاستماع إلى الوجود[١].

ومن أجل ذلك ، ذهب هيدجر إلى أن كل المناقشات الفلسفية التى أثيرت وتثار حتى اليوم حول وجود العالم الخارجى لا جدوى من ورائها . وذلك لأن العالم موجود وجوداً أوليا — بالمعنى الذى لكلمة « أولى » عند هوسرل — والإنسان مرتبط ارتباطا وثيقا به . والأمر كذلك بالنسبة إلى وجود الآخرين . لأن الوجود البشرى ليس ممتداً بجذوره فى وجود الأشياء فقط بل فى وجود الأشخاص الآخرين أو فى وجود الأغيار كذلك وكل ما قلناه بالنسبة إلى وجود الأشياء وجوداً أوليا ينسحب كذلك على وجود الأغيار .

---

(١) Jean Wahl : Cent Années de l'historire de l'idée d'existence (1848–1948) Heidegger – Les Cours de Sorbonne p. 28.

وعلى ذلك ، فالحقيقة عند هيدجر قائمة فى هذا الحضور من جانب الوجود البشرى وسط الأشياء وأمام عالمى الأشياء والأشخاص . وعلى الإنسان أن يترك الأشياء تكشف عن وجودها من تلقاء نفسها أو يساهم فى كشف النقاب عنها بتركها هكذا وشأنها . وفى هذا الموقف تتلخص نظرة هيدجر إلى الحقيقة وتعريفه لها . فطبيعة وجود الإنسان فى العالم تجعله متهيئا لاستقبال الأشياء . فاتحا ذراعيه لها . والإنسان لن يستطيع أن يقوم بهذا الدور إلا إذا أطلق نفسه على سجيتها ، وشعر بأنه يتمتع بحرية كاملة وإلا إذا ترك الأشياء فى حرية تامة كذلك . ومن أجل ذلك يقرر هيدجر : «إن جوهر الحقيقة قائم فى الحرية »[١] . وهذه الحرية معناها مقاومة الانسان لما يشعر به من ميل نحو الانطواء على ذاته لينطلق وسط الأشياء ، يستمع إلى همسها فى حرية كاملة بعد أن يكون قد حطم جميع الحواجز التى تفصل وجوده عن وجودها ، وفتح ذراعيه لاستقبالها . ومعناها كذلك «ترك الأشياء وشأنها» دون أن يحاول التحكم فيها أو السيطرة عليها ، إرضاءً لأنانيته وتمشيا مع غروره .

هذا الوصف الذى قدمه لنا هيدجر لشرح علاقة الانسان بالوجود يجعلنا مرتبطين بهذا الوجود ارتباطا قويا قائما على الاستماع إليه والتعاطف معه فى حالته السابقة على التفكير المنطقى فيه . وليس من شك فى أن ارتباطنا بالوجود على هذا النحو اقوى من ارتباطنا به بذلك الخيط الرفيع الواهى الذى يتمثل فى فكرتنا العقلية الباهتة عنه والذى يقدمه لنا الفلاسفة العقليون .

---

(١) M. Heidegger : De l'essence de la Vérité, p. 79

ونستطيع أن نتابع ثورة هيدجر على الفلسفة العقلية إذا عرضنا لشرح موضوع آخر غير موضوع الحقيقة ، وأعنى به موضوع الحكم العقلى كما يفهمه .

فقد وقر فى عقل الفلاسفة منذ أرسطو أن الحكم ليس إلا حركة الفكر التى يربط فيها بين محمول وموضوع . فاذا قلت مثلا . « المائدة مستديرة » فان هذا الحكم معناه أنى حملت صفة الاستدارة على موضوع أو شىء هو المائدة . ولكن هيدجر يعترض على هذا التعريف للحكم ويقول إن المهم فى الحكم ليس هى تلك الحركة الباطنية التى يقوم فيها الفكر بحمل صفة على موصوف أو محمول على موضوع ، وإنما الاشارة الواقعية التى تجعلنى أدرك أن المائدة التى أمامى مستديرة الشكل . فوظيفة الحكم الرئيسية إذن ليست قائمة فى الحمل أو الاسناد بل فى الاشارة إلى الواقع . فإذا قلت : . « المائدة مستديرة » فإن قولى هذا سيكون له فائدة توجيه انتباهى إلى الاستدارة الواقعية للمائدة الواقعية التى أمامى وحصر ذهنى فى هذا الموضوع وتشجيعى على ممارستى الواقعية له . وعلى هذا النحو ، استطاع هيدجر أن يربط الحكم العقلى بالأشياء الواقعية بدلا من أن يحصره فى دائرة ضيقة هى دائرة الفاعلية الباطنية أو الذاتية التى يقوم بها العقل وتتمثل فى إضافة أو إسناد صفة عقلية إلى موضوع عقلى هو الآخر .

وليس من شك فى أن تعريف الحكم على هذا النحو أى باعتباره « إشارة إلى الواقع » وليس إسناد الصفة عقلية على موصوف عقلى ، ليس من شك فى أن هذا التعريف الجديد للحكم يتضمن ثورة على الاتجاه العقلى فى الفلسفة . وعلينا أن ننظر إليه وإلى فهم هيدجر للحقيقة على النحو الذى شرحناه على

أنهما مسايرة من جانب هيدجر للاتجاه الواقعى فى الفلسفة .

غير أننا يجب أن نكون على حذر فى فهم الأفكار الوجودية . إذ أننا لم نعرض حتى الآن إلا لجانب واحد فقط من نظرية هيدجر فى الحقيقة . وعند عرضنا للجانب الآخر من هذه النظرية سنرى أن هيدجر قد سحب باليسار ما أعطاه باليمين وأنه لم يستمر طويلا فى هذه النزعة الواقعية مما أدى إلى ارتمائه فى أحضان مثالية عدمية تؤمن بعجز الإنسان وفشله وعجزه أمام الوجود .

* * *

حـ — الحقيقة عند سارتر . يقدم لنا سارتر كتابه الرئيسى وهو « الوجود والعدم » مصحوبا بعنوان فرعى هو : « محاولة فينو مينولوجية لإقامة علم وجود عام » Essai d'Ontologie Phénoménologique . فما معنى هذه المحاولة ؟ .

ويقول سارتر فى أول جملة من كتابه الرئيسى : « إن التفكير الفلسفى المعاصر قد أحرز تقدما كبيرا عندما أرجع وجود الموجودات إلى مجموعة الصور التى تظهر لنا منها . وقد أراد التفكير المعاصر بذلك أن يقضى على الثنائية التى سيطرت على الفلسفة زمنا طويلا ويستبدل بها النظرة الموحدة للظواهر » (١) . والحق أن التفكير الفلسفى المعاصر قد نجح فى القضاء على ضروب كثيرة من الثنائية التى كانت تفصل فى داخل الشىء الواحد بين جانب

---

(١) J. p. Sartre : L'Être et le Néant , paris, Gallimard. 1943 - p.11

داخلى وجانب آخر خارجى ، بين سلسلة الظاهرات التى تبدو لنا من الشىء و « وطبيعة » أو جوهر لهذا الشىء ، يختفى وراء هذه السلسلة من الظواهر ويسميه كانت مثلا بالشىء فى ذاته . وقضى كذلك على ثنـائية ثالثة ورثها الفلسفة عن أرسطو ، وهى التفرقة فى داخل الشىء بين الشىء بالقوة والشىء بالفعل . وهو لم ينجح فى هذا كله إلا باهتدائه إلى فكرة « الظاهرة » كما نلتقى بها عند هوسرل . فما يظهر لنا من الشىء هو كل حقيقته .

وعلى ذلك فان أهم ما يميز التفكير الفلسفى المعاصر فى رأى سارتر هو اعتماده على الظاهرة . بمعناها الفينومينولوجى لأنها هى التى استطاعت أن تقضى على التفكير الثنائى فى الفلسفة . ويجب أن نلاحظ أن الظاهرة بمعناها الفينومينولوجى يختلف تماماً عن الظاهرة كما نجدها عند كانت . فالظاهرة عند كانت تدل على ما يبدو لنا من الشىء ، ولـكنها لا تفهم إلا بالقيـاس إلى « الشىء فى ذاته » الذى يختفى وراء الظاهرة . أما عند هوسرل وجميع أتباعه الفينومينولوجيين فتدل الظاهرة على كل حقيقة الشىء ، لأن ما يظهر لنا من الشىء هو كل حقيقته .

ومن أجل ذلك ، فان سارتر يسمى « الظـاهرة » باسم « المطلق النسبى » فالظاهرة « مطلق » لأنها لا تحيلنا إلى شىء آخر أو إلى طبيعة أخرى تختفى وراءها ، وكل ما يتبدى لنا منها هو كل حقيقتها المطلقة . والظاهرة « مطلق » كذلك لأن ماهيتها أو حقيقتها تـكون « بالفعل » دائما ، ولا يمـكن أن نطلق عليها فى أية لحظة من اللحظات أنها « بالقوة » . ولـكن الظاهـرة من من ناحية أخرى « نسبية » لأن ظهورها لا بد أن يـكون بالنسبة إلى شخص مدرك . وعلى ذلك ، فإن واجب الفيلسوف ينحصر فى وصف الظاهـرات

كما هى . وهذا الوصف يدل على حقيقتها المطلقة بالنسبة له

ونستطيع الآن أن نفهم معنى العنوان الفرعى الذى وضعه سارتر لكتابه الرئيسى « الوجود والعدم » ، ألا وهو : « محاولة فينومينولوجية لإقامة علم وجود عام ». فسارتر يريد إذن أن يبحث فى الأشياء وفى الطبيعة كلها باعتبارها سلسلة من الظاهرات .

ومن خلال عرض سارتر لهذه المحاولة الفينومينولوجية نستطيع أن نفهم معارضته للمثالية العقلية . فسارتر يفرق بين « وجود الظاهرة » والظاهرة أو « ظاهرة الوجود » . فكل ظاهرة لها « وجود » يتعدى كونها مجرد ظاهرة. وإذا كان سارتر قد أراد أن يبحث فى الأشياء باعتبار أنها ظاهرات تُدْرَك بالنسبة إلى شخص مدرك ، فإنه ينبهنا إلى أن هذه الظاهرات لها وجود يتعدى كونها مدركة وإلى أن هذا الوجود لايمكن أن ينحل إلى كونها مجرد ظاهرة أو ظاهرة وجود . وينبهنا سارتر إلى أن المثالية وحدها هى التى تريد أن ترد وجود الظاهرة إلى مجرد ظاهرة ، لأنها لاتعترف بوجود للظاهرة يتعدى كونها مدركة . أما هو فيقاوم هذا الاتجاه المثالى ، ولا يريد أن يرد كل وجود الظاهرة الى مجرد وجودها المدرك . يقول سارتر : « ان وجود الظاهرة لا يمكن أن ينحل إلى مجرد وجودها المدرك esse percipi »[١] . ويذهب سارتر إلى أن هذا الجزء من وجود الظاهرة ، الذى يتعدى كونها مجرد ظاهرة هو الأساس والأصل فى وجودها الظاهرى ويطلق عليه سارتر اسم الوجود المتعدى للظاهرة L'Être transphénoménal du phénomène ويسميه أيضا الوجود المتفوق على الشعور L'être transcendant

(١) J. P. Sartre : L'Être et le Neant, p. 27

وكان من الطبيعي أن يرفض سارتر مثالية باركلي التي تذهب إلى أن وجود الشيء قائم في كونه مدركا أو في فعل الادراك الذي يقوم به الشخص المدرك . فيقرر معارضا باركلي أن وجود الشيء يتعدى فعل إدراكه ، وأن هذا الوجود هو أساس فعل الادراك (١) . ويقرر أيضا أن وجود الشيء ليس هو ذلك الوجود الذي يتكشف لنا عن طريق المعرفة ، وانما هو الوجود الذي يظهر للإنسان من خلال التحام وجوده البشري به . ويذهب كذلك إلى أن نظرية المعرفة لم تعد تصلح كنقطة بدء في الفلسفة ، لأن الوجود سابق على المعرفة العقلية .

وكان من الطبيعي كذلك أن يتابع سارتر فكرة الاتجاه أو القصد كما وجدها عند هوسرل . ولكنه تعمقها وأضاف إليها مايضمن تأويلها الواقعي . فالشعور عند هوسرل شعور بشيء ما ، وهو متجه دائما نحو الموضوعات الخارجية . ولكن هوسرل — في رأى سارتر — لم يستخلص كل النتائج الواقعية التي يتضمنها هذا الاتجاه الشعوري نحو العالم . ولذلك نجد سارتر يوجه إلى هوسرل النقد تلو النقد (٢). وسنورد هنا هذا النقد لنظهر القارىء

---

(١) Sartre : L'Être et le Néant. p. 17

(٢) ملاحظة : يبدو أن هذا النقد الذي وجهه سارتر إلى هوسرل نقد غير منصف . لأن فلسفة هوسرل تحتوى على عناصر واقعية أكثر مما ظن سارتر . وللاطلاع على هذه العناصر الواقعية في فلسفة هوسرل نحيل القارىء إلى المراجع الآتية :

1) TRân-Duc-Thâo : Phénomênologie et matérialisme Dialectique Paris. ed. Mink Tân. 1956.

2) J. Wahl . Notes sur la première partie de « Erfahrung und Urteil » de Husserl — art. in Revue de Méta. et de Morale, janvier — Mars, 1952

على مدى مساهمة سارتر فى القضاء على المثالية الذاتية أو الترنسندنتالية ، حتى فى وضعها الذى انتهت إليه على يد هوسرل .

يقول سارتر إن اكتشاف هوسرل الرئيسى فى الفلسفة يتمثل فى فكرة القصد أو الاتجاه . اتجاه الشعور نحو العالم . ومعنى هذا الاتجاه أن بالشعور ميلا طبيعيا يحمله دائما على أن يقصد موضوعا يغايره ، ويختلف عنه ، ويتفوق عليه . فطبيعة الشعور تحملنا على الجزم بوجود الأشياء أو الموجودات باعتبارها مستقلة عن الشعور ، لأنه لا وجود للشعور إلا إذا وجد موضوع يغايره ويتجه إليه . وهذا هو ما يطلق عليه سارتر إسم « البرهان الوجودى » . ذلك هو الاكتشاف الرئيسى الذى اهتدى إليه هوسرل .

ولكن سارتر يرى أن هوسرل لم يكن مخلصا تماما لهذا الاكتشاف وأنه لم يستخلص منه جميع النتائج الواقعية التى كان من الممكن أن يؤدى إليها . وذلك لأن هوسرل أراد أن يمنح للشعور كل حريته . ولهذا رفض أن يسلم بوجود الأشياء وجودا سابقا على التفكير فيها وقيامها فى الخارج قبل اتجاه الشعور إليها ، أو قبل اللحظة التى يتجه الشعور فيها إليها . لأنه خشى أن يكون فى هذا ما يقيد حرية الشعور ويفرض وجود الأشياء عليه فرضا . ولذلك نراه يهتم بوضع وجود الأشياء الخارجية بين قوسين ليعلق الحكم عليها . ولتقوم بعد ذلك برد وجودها إلى الذات . وهذا هو ما أطلق عليه

هوسرل منهج الأبوخية L'Epoché وهو ينقسم إلى مرحلتين : مرحلة وضع وجود الأشياء وكل وجود واقعى بين قوسين ، ومرحلة رد وجود الأشياء إلى الذات والنتيجة الطبيعية لهذا المنهج أن وجود الأشياء لن يتوقف على حقيقتها الواقعية أو على مضمونها الواقعى الذى يكون ماثلا أمام الشعور (noèse) بقدر توقفه على

المعنى الذى يعطيه الشعور له (noème) . وسيصبح للشعور مطلق الحرية فى إعطاء الأشياء « المعنى » الذى يراه وفى تأويلها كما يشتهى . الأمر الذى يؤدى بطبيعة الحال إلى أن تفقد الأشياء حقيقتها الواقعية وتصبح مرهونة بما يتخيله الشعور فيها . ولذلك يقول سارتر . « يعرّف هوسرل الشعور بأنه حركة دائبة متجهة إلى شىء يفوقها ويتعداها transcendance والحق أن هذا هو مايسلم به ، وهو قوام اكتشافه الرئيسى فى الفلسفة . ولكنه جعل الحقيقة الواقعية للشىء متوقفة على المعنى الخيالى الذى يعطيه الشعور لها ، أى أنه جعل وجود الشىء قائما فى فعل الإدراك . وبذلك انحرف انحرافا تاما عن مبدئه الأصلى »[١] .

ومن أجل ذلك فإن سارتر يرى أن اتجاه الشعور نحو الأشياء مشحونا بالمعنى الذى يريد أن يعطيه لها لايكفى وحده لتفسير العلاقة بين الشعور والعالم أو بين الأنا واللاأنا . إذ لو كان وحده كافيا لأصبح من العسير علينا أن نفرق بين الصورة المتخيلة والصورة الواقعية التى تتعلق بالادراك الحسى لشىء ما . « فالتفرقة بين الصورة المتخيلة والصورة الحسية والواقعية لشىء ما لا يمكن أن يكون مصدره مجرد اتجاه الشعور نحو هذا الشىء أو المعنى الذى يريد الشعور إعطاءه له . حقا ، إن إتجاه الشعور يختلف ولا بد أن يختلف من حالة إلى أخرى ، ولكن هذا ليس بكاف . إذ يجب أن يكون هناك اختلاف فى « مادة » الشىء فى حالة صورته المتخيلة عنها فى حالة صورته الواقعية »[٢] .

---

(١) Sartre : L'Être et le Neant, p. 28

(٢) Sartre · L'imagination, Paris. P. U. F.. 1950. p. 158

ولذلك فإن سارتر قدقدم لنا وصفا جديداً للشعورأوالذات . فالشعور عنده ليس له وجود منفصل عن وجود الشيء لأنهما ملتحمان ، وليس له وجود سابق على الشيء لأننا مادمنا لانستطيع أن نفصل بينهما فمعنى ذلك أن وجودهما واحد . ولذلك ، فاننا لانستطيع إن نقسم الوجود الواحد إلى قسمين ، ونقول أن هذا الجزء أو القسم سابق على الجزء الثانى أو أن الثانى لاحق على الأول . وكذلك فإننا لانستطيع ، من باب أولى ، أن نقول إن الشعور يخلق الشيء أو يخلق موضوعه ، كما يدعى الفلاسفة المثاليون وأصحاب نظرية المعرفة . لأنه مادام الشعور وموضوعه يكوّنان شيئا واحدا فليس من المعقول بعد ذلك أن ندعى أن أحدهما يكون مصدروجود أوخلق الآخر. وعلى ذلك ، فان العلاقة بين الشعور وموضوعه تتخلص عند سارتر ، كما هى الحال عند هيدجر ، فى أنها علاقة حضور . وتقوم على فعل الشعور الذى يكون أولا شعورا بالذات ، وفى الآن نفسه ، شعورا بالموضوع القائم خارج الذات . فالشعور بالذات عند سارتر يستتبع وجود الشيء ، بل أن الشعور نفسه غير ممكن إلا عن طريق حضور الشيء أمامه فى اللحظة التى يتم فيها الشعور . فالسرور مثلا باعتباره موضوعا للشعور لايمكن أن نفصله عن الشعور بالسرور ، لأن كليهما مكمل للآخر . فالشعور ، أى الشعور بالذات غير ممكن إلا بوجود الموضوع (وهو حالة السرور هنا) . كما أن وجود السرور غير ممكن إلا عن طريق فعل الشعور . فالشعور إذن يتميز بأنه يضع موضوعه من تلقاء نفسه . ولذلك يسميه سارتر شعورا واضعا لموضوعه positionnelle ولايخفى أن هذا الشعور الواضع لموضوعه ، أى الذى يجده حاضرا أمامه ، يختلف تماما عن الشعور الخالق أو الموجد لموضوعه الذى نلتقى به عند المثاليين .

هذا الوصف الفينومينولوجى للشعور وصف واقعى عدل فيه سارتر عن الوصف الذى قدمته المثالية للذات العارفة (عند لوك ، باركلى ، هيوم) ، وللإجو الترنسندنتالى (عند كانت) ، بل ولهذا الاجو الترنسندنتالى عند هوسرل ، كما فهمه سارتر .

وشبيه بهـذا الموقف الذى وقفه سارتر بإزاء الشعور موقفه بإزاء « الكوجيتو » . إذ أن نظرته إلى الكوجيتو نظرة جديدة تستحق التنويه عند كل من يهتم بتتبع تطور الواقعية فى الفلسفة المعاصرة . فالكوجيتو عنده ليس هو ذلك الكوجيتو الوظيفى الذى حصره ديكارت فى نطاق « أنا أشك ، أنا أفكر » ، وتصوره باعتباره « شيئا مفكرا » . بل هو كوجيتو قوامه الحركة الديناميكية والاتجاه المتجدد . والكوجيتو عند سارتر ليس هو ذلك الكوجيتو الذى قدمه لنا هوسرل ، وتصوره على أنه الاجو الترنسندنتالى وجعل بذلك فلسفته شبيهة إلى حد كبير بالفلسفة الكانتيه ، واستحق – فى رأى سارتر – أن يسمى فيلسوف « الظاهرات النفسية » phenomeniste بدلا من فيلسوف الظاهرات أو الظواهر phenomenologue (١)

الكوجيتو عند سارتر ليس هذا أو ذاك ، وإنما هو محاولة ربط الذات الشعورية بالوجود ربطا مباشرا . ومن أجل ذلك ، فإن من أهم مايميز هذا الكوجيتو أنه كوجيتو فى مواقف « en situations » . أى أنه ليس تفكيرا مجردا بعيدا عن الواقع ، وليس تفكيرا وظيفيا ، وليس تفكيرا ترنسندنتاليا ، يملى على الواقع شروطه . وإنما هو تفكير أو شعور قائم فى مواقف وجودية .

---

(١) Sartre . L'Être et le Neant. p. 115

ولهذا كله ، فإن التفكير الذى يستخدمه الكوجيتو فى هذه الحالة ليس هو التأمل العقلى ، بل ضربا من التفكير ، يوجد سابقا على التأمل العقلى . ويسميه سارتر بالكوجيتو السابق على التأمل العقلى Le cogito préreflexif . وذلك لكى يضمن اتصاله المباشر بالمواقف الوجودية ، ويبعد به عن الاتجاهات المثالية فى التفكير . ولكن ارتباط الكوجيتو هذا الارتباط المباشر بالمواقف الوجودية لا يعنى عند سارتر إلغاء الكوجيتو إلغاء تاما لحساب الوجود كما فعل هيدجر . فهيدجر عندما اتخذ نقطة بدئه من « الوجود الإنسانى » وأطلق عليه الكائن الموجود ـ فى العالم ، لم يهتم إلا بهذا الوجود البشرى ، وبحثه بحثا مباشرا باعتبار أنه قائم وسط الأشياء والأشخاص ، دون أن يهتم بالكوجيتو أو التفكير أدنى اهتمام . أى أن هيدجر انتقل إلى الوجود دون أن يمر بالماهية العقلية . أما سارتر فآثر ـ وهو الفيلسوف الوجودى ـ أن لا يبعد الكوجيتو أو التفكير من طريقه إبعادا تاما .

فنظرة سارتر إلى الكوجيتو نظرة جديدة ، وقف فيها موقفا وسطا بين النظرة المثالية التى أدت إلى فصل الكوجيتو عن الوجود وعزلت الماهية العقلية عن الواقع ، وبين رد الفعل الشديد ضد هذه النظرة على نحو ما نجده عند هيدجر حين اهتم بالوجود البشرى اهتماما مباشرا وألغى البحث فى الكوجيتو . وهذه النظرة السارترية نظرة واقعية لأنها تهتم بالكوجيتو باعتباره قائما فى مواقف وجودية ، ملتحما وإياها .

وإذا أردنا أن نلخص رأى سارتر فى الحقيقة ونظرته إليها لقلنا إن سارتر قد تصور الحقيقة على أنها « حقيقة مواقف » تقوم على الالتحام المباشر بين الكوجيتو والوجود ، وتهتم بالكوجيتو السابق على التأمل العقلى .

ولكن هذه النظرة الواقعية إلى الكوجيتو قد أفسدها سارتر بآرائه في العدم ، والفشل ، واستحالة تحقق إمكانيات الفعل ... الخ ، على نحو ماسنرى فيما بعد . بحيث نستطيع أن نقول عن سارتر ، تماما كما قلنا عن هيدجر ، إنه قد سحب باليسار ما أعطاه لنا باليمين .

وعلى ذلك فإن الصورة التي رسمناها حتى الآن للتجربة الوجودية صورة ناقصة . ولن تكتمل إلا إذا أبرزنا الجانب المثالي العدمي لها . وهو ماسنقوم به في الفصل القادم .

الفصل الثاني

نقد التجربة الوجودية

إذا قورنت التجربة الوجودية بالمثالية الذاتية فما لاشك فيه أنها ستبدو أمامنا على أنها أكثر اهتماما بالواقع وأكثر حرصا على عدم مسخه وإذابته من المثالية الذاتية . فليس من شك فى أن وصف الفلاسفة الوجوديين للعلاقة القائمة بين الشعور والعالم أكثر صدقا وأكثر واقعية من الوصف المثالى لها إذ أنهم رفضوا أن يجعلوا الموضوع أو الشىء فى حالة خضوع للذات العارفة وفضلوا أن يبقوا عليه فى حالة حضور مع الشعور ، وآثر هيدجر مثلا أن يترك الأشياء وشأنها فى حريتها المطلقة ، بينما أخذ سارتر فى البحث عن كوجيتو سابق على التأمل العقلى يلتحم فيه الشعور بموضوعه دون أدنى سيطرة من جانب الأول على الثانى . وليس من شك كذلك فى أن الانسان الوجودى أكثر اقترابا من الواقع من الانسان العاقل الذى قدمته لنا المثالية . فهو عند هيدجر « الكائن الموجود فى العالم » ، وسط الأشياء وبين الأشخاص ، وهو عند سارتر « إنسان يعيش فى مواقف » ، ويوجد ملتحما بها . وليس من شك أيضا فى أن الحقيقة كما تصورها الوجوديون باعتبارها الحقيقة التى توجد والشعور (الواو هنا واو المعية) أو معه أو فى مواجهته أكثر واقعية من تلك الحقيقة التى تخلقها الذات العارفة خلقا وتوجد دائما تحت رحمتها ورهن إشارتها . وليس من شك أيضا فى ان الفلسفة الوجودية قد نجحت إلى حد كبير فى القضاء على تلك الثنائية التى كانت تشطر الوجود إلى قسمين : « داخل » و « خارج » : « داخل » يتمثل فى هذه الذات العارفة التى كانت تطل على الوجود كله من عَلٍ ، و « خارج » يتمثل فى هذه الأشياء الخاضعة للذات المتوقفة فى وجودها على إدراكها . وليس من شك كذلك فى أن الفلسفة الوجودية قد اقتربت كثيرا من الواقع عندما ثارت على العقل باعتباره تلك الملكة المطلقة المشتركة بين الناس جميعا واستبدلت به ممارستى وممارستك وممارسة كل فرد

منا للمواقف الوجودية التي يوجد ملتحما وإياها .

لكن هذه الممارسة الفردية للمواقف الوجودية تؤول تأويلين مختلفين : تأويلا مثاليا وتأويلا واقعيا . فى الحالة الأولى يفهم الفرد ممارسته للمواقف الوجودية على أنها اجترار لتجاربه الذاتية وفهم الوجود من زاويته الفردية الخاصة . وفى الحالة الثانية لا يرى الفرد تعارضا بين ممارسته الذاتية لمواقفه الوجودية وبين ممارسة الآخرين لها . ومن ثم نراه يحاول الإهتداء إلى معايير موضوعية واقعية ، يضبط فيها ممارسته الوجودية ، ويحد من حرية انطلاقه فى تفسيرها . وقد اختارت الوجودية التأويل المثالى وزادت على ذلك بأن صبغته بصبغة قاتمة مصدرها النظرة السوداء اليائسة العـــدمية إلى الأشياء والأشخاص الآخرين .

وهذا ما سنحاول الوقوف عليه فى هذا الفصل الذى سنقتصر فيه — على سبيل المثال — على إظهار بعض الجوانب المثالية العدمية فى فلسفة كل من هيدجر وسارتر فحسب .

١ — أخطاء هيدجر

١ ـ معنى : اللاحقيقة ـ السقوط ـ علم الوجود الرئيسى عند هيدجر :

قلنا إن هيدجر قد عرّف الحقيقة بأنها حضور الإنسان أو الوجود البشرى وسط الأشياء، على نحو يتركها وشأنها لتكشف عن وجودها من تلقاء نفسها. ولكن هذا لا يمثل إلا جانبا واحدا فقط من آراء هيدجر فى علاقة الإنسان بالحقيقة. فالإنسان عند هيدجر لا يكف عن ملاحقة الوجود، وهو يسعى دائما فى وضع يده عليه. ولكن الوجود من ناحيته وجود عصى، يفلت من قبضة الإنسان ويهرب منه. وكلما اقترب منه هذا الأخير لوى عنانه، وأغرب عنه، وأمعن فى الإلغاز. فالإنسان من ناحيته يريد أن يكشف النقاب عن الوجود، ولكن الوجود يراوغه ويلف نفسه فى الأسرار. والطبيعة من هذه الناحية لها هذه الخاصية العجيبة : إنها تتكشف للإنسان وتختفى عنه فى آن واحد. وما أشبهها فى ذلك بالمرأة اللعوب التى كلما سعى إليها الرجل، واقترب منها تأبت عليه وتمنعت فى دلال ونفرت منه نفور الظباء الشاردة. وعلى ذلك، فاذا كنا قد رأينا أن الحقيقة تعنى عند هيدجر حضور الانسان وسط الأشياء وفتح ذراعيه لاستقبالها، فيجب أن نضيف إلى ذلك الآن أن الحقيقة توجد عنده دائماً مقترنة باللاحقيقة، وأن تهيؤ الإنسان لاستقبال الأشياء يوجد دائما مقترنا بنفورها منه وازورارها عنه. وإذا كان هيدجر قد عرف الحقيقة بأنها «حضور» الإنسان وسط الأشياء، فان اللاحقيقة تعنى عنده «غياب» الأشياء، وهروبها من الإنسان، وعدم حضورها فى مواجهته (١). وهو يرى أن اللاحقيقة سابقة على الحقيقة،

---

(١) Heidegger : De l'essence de la Vérité, p. 92 et suiv.

وأنها الأصل فى الوجود . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن جميع المجهودات التى يبذلها الإنسان فى اكتشاف الحقيقة مجهودات باطلة ، ما دامت الغلبة تكون للاحقيقة على الحقيقة .

فالغلبة إذن للاحقيقة على الحقيقة . والطريق إلى الحقيقة ليس طريقا ممهدا مفروشا بالورود كما يظن الناس . لأن الحقيقة لا توجد إلا مقترنة باللاحقيقة ، ولأن النصر النهائى معقود لهذه اللاحقيقة التى تتمثل فى «غياب» الأشياء وهروب الطبيعة من الإنسان ، وانفلاتها من قبضته .

أضف إلى ذلك أن هيدجر يذهب إلى أن الإنسان قد كُتِبَ عليه (لا بأى معنى دينى) أن يضل الطريق إلى الحقيقة ، وكتب عليه أن يظل تائها لا يهتدى إليها . لماذا ؟ لأن الإنسان فى سعيه وراء الحقيقة يتجه إلى الوجود العام ، وهو يمثل عند هيدجر الأساس فى كل بحث فلسفى أصيل . ولكن الانسان لا يصل إلى الوجود العام إلا بعد أن يكون قد مر فى طريقه بالموجودات الجزئية ، فيستهويه وجود هذه الموجودات ، ويقف عنده ، وينسى الوجود العام . وهذا هو ما يسميه هيدجر بالسقوط Verfallen : أى سقوط الانسان فى الوجود الدارج ، وجود الموجودات الجزئية ، وانصرافه عن البحث فى الوجود العام . وهذا السقوط معناه عند هيدجر الانتقال من ميدان الوجود العام أو من معرفة الوجود العام La connaissance ontologique . إلى ميدان الموجودات الخاصة أو إلى المعرفة التى تتخذ موضوعها هذه الموجودات الخاصة La connaissance ontique. ويمتاز الوجود الدارج بأنه وجود ثرثار . وثرثرته هذه هى التى تستهوى الإنسان ، وتلقى به فى تيارها وتصرفه عن سماع الوجود العام .

وهذا الوجود الدارج يتصف بأنه وجود ثرثار لأننا نهتم فيه بما يقوله هذا الشخص أو ذاك الآخر عن وجود الموجودات الجزئية . ونحن نستمع لهذا كله ، فنمضى مع التيار ونفقد أنفسنا فى «دوامة» هذا الوجود الدارج ؛ وهكذا نجد أنفسنا فى نهاية المطاف وقد قفلت الدائرة علينا ، وشغلنا بسخافات الوجود الثرثار الذى يطلق عليه هيدجر اسم الوجود الكاذب أو غير الصحيح inauthentique ، ويسميه كذلك «وجود كل الناس» . وعلى هذا النحو ، نجد أنفسنا بعد أن كنا قد بدأنا الطريق بفتح أذرعتنا لاستقبال الوجود العام واستنشاق عبيره انتهى بنا الأمر إلى التخلى عن البحث فى هذا الوجود العام والتعلق بالوجود الدارج .

لكن هيدجر لا ينظر إلى هذا الوجود الدارج على أنه وجود زائف ، لأنه يرى فيه امتدادا أساسيا لوجودنا البشرى الخاص بحيث يتعذر علينا أن نقطع أنفسنا منه . وعلى ذلك ، فان هيدجر يرى أن الإنسان يتجه أول الأمر إلى الوجود العام ليكتشف الحقيقة . ولكنه لن يصل إليها أبداً لأنه مقضى عليه بالسقوط فى الوجود الدارج الثرثار : الوجود الكاذب أو وجود اللاحقيقة . وعلى هذا النحو ، يكتب الغلبة للاحقيقة على الحقيقة .

وعلى ذلك ، فان الحقيقة تختفى من أمام الانسان وتفلت من يديه لسببين رئيسيين : أولا لأن الوجود بطبيعته يمعن فى البعد عن الانسان كلما حاول هذا الأخير أن يقترب منه أو لأنه يزداد هجرا كلما ازداد الانسان تقرباً اليه، وثانياً لأن الانسان مقضى عليه بممارسة الوجود الثرثار : وجود اللاحقيقة مما يصرفه عن البحث فى الوجود العام . وهو الوجود الذى يشتمل على الحقيقة . والانسان بهذا الاعتبار قد كتب عليه — كما يقول هيدجر فى كتابه

طريق الغابة Holzwege أن يظل «فى الطريق» أو «وسط الطريق» Unterwege إلى الحقيقة . وسيظل هكذا دائما فى طريقه اليها ، ولن يصل فى يوم من الأيام حتى الى طرف يسير منها .

أضف إلى ذلك أن الإنسان كائن مفكر . وهو يعبر عن تفكيره باللغه . وكما رأينا أن الحقيقة عند هيدجر لاتوجد إلا مقترنة باللاحقيقة ، كذلك الفكر فانه لا يوجد إلا ومعه اللافكر . ولما كانت اللغة هى أداة التعبير عن الفكر ، فان اللافكر معناه عجز الإنسان عن التعبير . ولذلك ، فان اللغة تساهم فى إبعاد الإنسان عن طريق الحقيقة أكثر وأكثر . وذلك لأننا لو فرضنا جدلا أن الانسان قد وضع يده على الحقيقة يوماما ، فإنه لن يستطيع أن يوصلها إلى الغير . وذلك لعجز اللغة وقصورها .

* * *

هذا الفشل المتعدد الجوانب الذى يصادف الانسان فى محاولته كشف الحقيقة يجعله يستبدل بعلم الوجود العام علما آخر هو علم الوجود الخاص الذى يتخذ موضوعه من البحث فى ماهية الإنسان وفى ذاته وفى زمانه الوجودى الخاص . ويطلق هيدجر على علم الوجود الخاص إسم : « علم الوجود الرئيسى L'ontologie Fondamentale » . ويعرِّفه على هذا النحو : « علم الوجود الرئيسى ليس شيئا آخر إلا ميتافيزيقا الانسان أو الكائن البشرى باعتبار أنه يمثل الأساس الضرورى الذى يجعل كل ميتافيزيقا ممكنة »(١) .

---

(١) Heidegger : Kant et le Problème de la Métaphysique, Paris, Gallimard 1953, p. 57

هذه الميتافيزيقا الجديدة . ميتافيزيقا الانسان ، تقوم على تحليل وجودى للطبيعة البشرية ، المتزمنة فى زمانها الباطنى الخاص . وهذه الميتافيزيقا هى التى تكوّن موضوع « علم الوجود الرئيسى » عند هيدجر . فموضوع هذا العلم إذن عبارة عن تحليل وجودى للطبيعة البشرية الخاصة . وهذا التحليل يبدأ بالمسلمة التى تعترف بعجز الانسان وقصوره عن معرفة الوجود العام ، وينتهى بأن يستبدل بالبحث فى الوجود العام البحث فى الوجود البشرى والاكتفاء بالاجترار الذاتى ، واستمراء الحياة فى الزمان الباطنى .

وهكذا فإن هيدجر قد بدأ بأن عرف الفلسفة بأنها بحث فى الوجود العام . ولكنه عاد فذهب إلى أن الانسان لن يصل إلى شىء من وراء هذا البحث ، وستضيع مجهوداته كلها هباء . وعلى ذلك ، فما دام الانسان قاصرا هكذا قصورا أساسيا عن بلوغ هدفه ، فعليه أن يكتفى بالبحث فى طبيعته البشرية ، ويقنع باجترار ذاته ، ويقيم فى وجوده المتزمن بزمانه الباطنى . وهيدجر — من جانبه — لا يعترف بأن هذا الوجود الخاص الذى سينتهى إليه الانسان وجود ذاتى غير واقعى ، بل يذهب إلى أن كله كيان واقعى تفوق واقعيته واقعية العالم . يقول هيدجر : « إذا فهمنا الذات فهما جديدا باعتبار أنها تدل على الطبيعة البشرية القائمة فى الوجود على الرغم من أنها تستمد كيانها من تزمنها بالزمان الشعورى الباطنى ، فان العالم أو الكون كله سيصبح ذاتيا . وسننظر الى هذا الكون الذاتى على أنه أكثر موضوعية من أى شىء آخر ، وذلك بالنظر الى اعتماده على الزمان الوجودى »[1] .

---

(١) Heidegger : Sein und Zeit, Erste Halfte, 1949. § 69 – C., p. 366

ب — الهم والحسر النفسى والموت :

أضف إلى ذلك أن فلسفة هيدجر لا تفهم إلا إذا وضعناها داخل مقولات الهم le souce والجزع أو الحسر النفسى l'angoisse ، وأدخلناها كلها فى إطار العدم : فالهم والحسر يكوّنان عند هيدجر المقومات الأصلية للوجود البشرى . وقد كرس هيدجر لتحليل الهم والحسر النفسى فى كتابه « الوجود والزمان » وفى رسالته الصغيرة . « ما هى الميتافيزيقا ؟ » صفحات كثيرة تدلنا على مقدار الدور الذى تلعبه هذه الأفكار فى فلسفته .

وذلك لأن الرغبة الجامحة التى تدفع الانسان إلى أن يسبق نفسه ليلاحق الوجود وهو يعلم أنه لن يصل من ذلك إلى شىء لأنه متناه والوجود لامتناه ، نقول إن هذا كله يملؤه هما . فالهم هو المقولة الرئيسية للوجود البشرى ، وهو يعبر عن نقص الانسان وعجزه عن أن يقفل دائرة إمكانياته ويحققها .

والتفكير فى الموت بنوع خاص يقلق الانسان إلى حد كبير . لأن الانسان إن كان متأكدا من شىء فى حياته ، إن كان قد استقر أو اطمأن إلى فكرة ما فى حياته فإلى فكرة احتمال موته فى أية لحظة ، وعدم تنفيذ إمكانياته . والانسان بطبيعته يسبق نفسه بالتفكير فى الموت ، وهو دائب التفكير فيما سيصير إليه بعد حين . ولذلك فان التفكير الدائم فى الموت من الأسباب الرئيسية التى تجعل الانسان يسبق وجوده ويتعدى ذاته . والموت بهذا الاعتبار داخل فى نسيج الكائن البشرى لأنه يعبر عن النقص الطبيعى للإنسان وعن عجزه عن تحقيق إمكانياته . وهيدجر ينظر إلى الانسان من هذه الزاوية باعتباره كائنا إلى لموت أو مآله إلى الموت Sein – zum – Tode . فالتفكير فى احتمال وقوع الموت فى أية لحظة هو الذى يقنع الانسان دائما

بعدم جدوى حياته وبأنها عدم . فالانسان يولد وهو يعلم أنه سيموت . ومعنى ذلك أنه يولد ميتا . وهذا التفكير فى الموت على هذا النحو يقوده إلى الانعزال فى ذاته ، والانطواء على نفسه . الأمر الذى يسلمه إلى شعور آخر هو الشعور بالحسر النفسى .

ولكن الأصل فى الحسر النفسى عند هيدجر هو أنه شعور يملأ نفس الإنسان أمام الوجود العام عندما يتحقق أن هذا الأخير يفلت من قبضته ويراوغه ويبعد عنه . فالإنسان عندما يدرك أن الوجود ينسحب أمامه كلما تقدم نحوه أو اقترب منه لا يجد غير ذاته ينطوى عليها ويعيش فيها منعزلا وتذهب نفسه بذلك حسرات وحسرات .

وبعد أن ينسحب الوجود من أمام الإنسان ويشعر هذا الأخير بالحسر لا يجد أمامه إلا العدم . ولذلك يقرر هيدجر « أن الحسر النفسى يقودنا نحو العدم » (١) . والعدم عند هيدجر ملازم للوجود ، داخل فى نسيجه ، لا ينفصل عنه . وذلك لأن الإنسان عندما يرى الوجود يفلت منه لا بد له أن يتوقف قليلا عن السعى وراءه ، يتوقف ليعجب من هـــذا الوجود اللعوب . (٢) وفى هذه الوقفة ، يكون الإنسان نهبا لتيارين أو لحركتين ، حركة تدفعه من داخله وتدعوه إلى السعى وراء الوجود والتقدم إلى الأمام وحركة أخرى عكسية آتية من دفع الوجود له . وهذه الحركة الثانية تكون مصاحبة لحركة انحسار الوجود عنـــه . ووجود هاتين الحركتين فى نفس

---

(١) Heidegger : Q'uest – ce que la Métaphysique, trad par Corbin. Gallimard, 1951, p. 39.

(٢) Heidegger · Q'uest - ce que la Métaphysique. p. 32

الإنسان يؤدى إلى انقسام نفسه ، لأن الذبذبة الناتجة عن هاتين الحركتين العكسيتين تخلف فراغا فى نفس الانسان وتجعله يتمثل العدم أمامه .

* * *

هذه صورة سريعة لبعض جوانب فلسفة هيدجر . علينا أن نضيفها إلى الجوانب الأخرى التى سبق أن ألممنا بها فى الفصل السابق لنكتمل نظرتنا إلى هذه الفلسفة . ففلسفة هيدجر فى صورتها الكاملة فلسفة قاومت المثالية العقلية وقدمت لنا بعض الأفكار الواقعية ، ولكنها مع ذلك اشتملت على آراء مثالية عدمية تشاؤمية اقترنت بها وأصبح لها الغلبة على الجوانب الأولى .

فالحقيقة عند هيدجر لا توجد إلا مقترنة باللاحقيقية . لأن الانسان كلما اقترب منها فرت منه ، ولفت نفسها فى الأسرار وأمعنت فى الالغاز . وهذا حق . ولكن هيدجر لا يقدم لنا هذه الصورة إلا لكى يستخلص منها النتيجة التى تقول بأن الانسان عاجز عن الوصول إلى الحقيقة ، الى أية حقيقة . ويقرر تبعا لذلك أن جميع المحاولات التى يقوم بها الانسان ليصل إلى شىء إيجابى أو إلى حقيقة إيجابية تذهب كلها أدراج الرياح . وهذا مالا نستطيع موافقته عليه . فالحقيقة تبعد عن الإنسان كلما أقترب منها ، ولكنه يستطيع أن يحصل منها على أشياء وأشياء . والوجود العام يفر من الإنسان كلما هم بوضع يده عليه ولكنه قادر فى نهاية الأمر على أن يكشف بعض جوانبه ، ويفض بعض أسراره والتقدم الذى يحرزه الانسان يوما بعد آخر فى كافة ميادين الحياة من شأنه أن يمنعنا بخطأ ما يذهب اليه هيدجر من أن الانسان عاجز تماما عن الوصول إلى حقيقة ما .

ويذهب هيدجر إلى أن الانسان قد كُتِبَ عليه أن يضل الطريق إلى

الحقيقة ، لأنه كلما اتجه ببصره إلى البحث فى الوجود العام (ميدان الحقيقة) التى فى طريقه بالموجودات الجزئية فيستهوية البحث فى وجودها ، وينساق فى تيارها الجارف ، ويصغى إلى ثرثرتها ، ومن ثم ينسى بحثه الأصلى أو يغفل عنه . وهيدجر يقدم لنا هذه الصورة ليستخلص منها أن الانسان قد كتب عليه أن يظل تائها فى الوجود الكاذب الدارج ، الأمر الذى يصرفه عن البحث فى الوجود العام : ميدان الحقيقة .

وهيدجر هنا يتمشى مع نقطة البدء التى اتخذها فى تفكيره الفلسفى . فنحن نعلم أن هيدجر قد بدأ من الوجود البشرى باعتباره كائنا أو قائما فى العالم ونقطة البدء هذه تختلف عن كل ما اتخذه الفلاسفة من نقطة بدء . فقد أوصانا معظم الفلاسفة برد العالم إلى الذات كخطوة أولى من خطوات الموقف الفلسفى وذلك لأن عملية رد العالم إلى الذات تبعد الانسان عن زحمة الحياة الدارجة وثرثرتها ، أى تبعده عما يسميه هوسرل « بالمعرفة العالمية La connaissance mondaine أى المعرفة التى يكوّنها الانسان فى حياته العادية أو فى موقفه الطبيعى L'attitude naturelle ، قبل أن يرد العالم إلى الذات . وليس من شك فى أن عملية رد العالم إلى الذات تساعد الانسان على التأمل والتروى ، وتجعله يفكر فى إعطاء « معنى » للوجود . ولكن هيدجر لا يبدأ هذا البدء وفلسفته كلها خالية من عملية الرد هذه ومن المعنى أو « الماهية » التى تعطيها الذات للوجود ، وخالية أيضا من حقيقته الكوجيتو . وتعتبر من هذه الناحية فلسفة وجودية أصيلة تفوق فى وجوديتها فلسفة سارتر مثلا . فهيدجر إذن يتمشى مع نقطة البدء فى فلسفته حينما يقرر أن الانسان قد كُتِبَ عليه أن يظل تائها وسط الوجود الدارج .

ونحن نعتقد على العكس من ذلك أن الفيلسوف لا بدله من لحظات يتوقف فيها عن الانخراط فى الوجود الدارج ليعود إلى ذاته يتأمل الوجود من خلالها . ولن يمنعه تأمل الوجود من خلال الذات على هذا النحو أن يكون فيلسوفا واقعيا أو فيلسوفا وجوديا

وبالإضافة إلى ذلك ، فقد رأينا أن هيدجر ينتهى فى فلسفته إلى اليأس من البحث فى الوجود العام ، ويستبدل به البحث فى ماهية الانسان ، الملتزمة فى زمانها الباطنى . وهو ما أطلق عليه اسم « علم الوجود الرئيسى » . ونحن نتساءل عن جدوى هذا العلم من الناحية الفلسفية ؟ وعن نوع الفلسفة التى ستنحل فى نهاية الأمر إلى نوع من الاجترار الذاتى . إن الفلسفة اليوم عبارة عن تفكير الانسان فى مجموعة من المواقف الواقعية التى يوجد الانسان ملتحما وإياها فى وجوده وتربطه بالوجود العام . والفيلسوف الذى يكتفى بان يقدم لنا صدى إجتراره لذاته وينعكف على زمانه الباطنى ليعيش فيه ضاربا صفحا عن الواقع حواليه ، فيلسوف أنعزالى قد كُتِبَ على نفسه أن يقطع الصلة بينه وبين العالم .

وفلسفة هيدجر بعد هذا كله فلسفة تشاؤمية ، تحيا فى مقولات الهم والحسر النفسى . والحسر النفسى عند هيدجر شعور يسيطر على الإنسان عند ما يدرك عجزه عن ملاحقة الوجود . والحق أن الإنسان عاجز عن الوصول إلى الحقيقة دفعة واحدة وقد يعتريه من أجل ذلك شعور الهم أو الحسر النفسى . ولكن هذا لا يبرر مطلقا أن يجعل من هذا القصور الجزئى الموقوت قصوراً كلياً أو أن يؤول فشله الجزئى على أنه فشل عام وأن يعيش مهموماً متشائماً .

هذه الجوانب المثالية العدمية التشاؤمية فى فلسفة هيدجر هى التى تدعونا إلى نقدها وإلى الإنصراف عنها . فالتجربة الوجودية كما تبدو لنا من خلال هذه الفلسفة لا تقدم لنا صورة للواقع الفلسفى الذى نبحث عنه . وستتضح لنا هذه النتيجة عندما نعرض للأخطاء التى وقع فيها سارتر .

---

٢ ــ أخطاء سارتر

١ ــ أساس تصور سارتر للعدم ونقده :

رأينا أن سارتر قد نظر إلى الأشياء التى فى الوجود على أنها « ظواهر » ليس فيها « باطن » و « خارج » . ورأينا أن « وجود الظاهرة » عنده لا ينحل إلى مجرد « ظاهرة وجود » أو إلى مجرد ظاهرة ، ولا ينحل كذلك إلى مجرد وجودها المدرَك . لأن وجود الظاهرة مستقل عن إدراكى لها وهو بمثابة الأساس لهذا الادراك . وقلنا كذلك إن سارتر قد قرر فيما أسماه « البرهان الوجودى » أن الشعور لا يوجد إلا إذا وجد موضوعه ، بحيث أننا إذا ذكرنا كلمة « شعور » فلا بد أن نذكر كذلك موضوعه وقد نوهنا أيضاً بنظرة سارتر إلى الكوجيتو باعتبار أنه ينظر إليه على أنه كوجيتو المواقف الواقعية التى يوجد الانسان ملتحماً معها .

تلك هى بعض الجوانب الواقعية فى فلسفة سارتر . وعلينا الآن أن ننظر إلى هذه الفلسفة من زاويتها المثالية العدمية .

يقسم سارتر الوجود الى قسمين : الوجود فى ذاته L'Être en - soi ، وهو وجود الأشياء أو وجود العالم الخارجى ، والوجود لذاته L'Être pour soi ، وهو وجود الشعور .

أما الوجود فى ذاته فيسميه سارتر « فى ذاته » لأنه هو هو ، متطابق مع نفسه دائماً ، كثيف ، متماسك ، ذو قوام صاب ، مظلم ، غارق فى ظلامه ، ملاء محض ، يستمر دائماً هكذا فى ذاته ، لا يتصدع ، ولا يستطيع مفارقة ذاته أو العلاء عليها أبداً ، وجوده صعب المراس ، عمى opaque ، لا نستطيع

أن ننفذ اليه ، ويعترض دائماً طريق الشعور . فالوجود فى ذاته يدل اذن عندسارترعلى الوجود الذى انتهى تطوره الذاتى أو الوجود الذى تجمدفى نفسه . والوجودفى ذاته أخيراً وجودممكن وليس ضرورياً ، غيرمخلوق ، ولانستطيع أن نرده الى علة ما ، ولا نستطيع كذلك أن نفهمه لأنه وجود مبهم .

ومن خلال هذه الصورة التى رسمها سارتر للوجود فى ذاته وهو وجود الأشياء نستطيع أن نلاحظ أنه على الرغم من أنه يصفه بأنه عصى ، صعب المراس ، لاتستطيع الذات أو الشعور أن ينفذ إليه وهذه كلها صفات واقعية لوجود الأشياء — إلا أننا نلاحظ كذلك أن سارتر قد جمّد هذا الوجود وأحال حركته إلى ثبات ، وتطوره إلى موات . فقد ذهب سارتر إلى أن الوجود الموضوعى للأشياء قد انتهى تطوره الذاتى ، وتجمّد ، ووقف عن الحركة . وهذا غير صحيح . فوجود الأشياء دائم التطور ، دائم الحركة . فهـذا هيرقليطس يقول لنا إن العالم دائم السيلان والحركة . وهذا هيجل يقرر أن الأشياء تتطور وتتحرك وتنتقل من الموضوع ، إلى نقيض الموضوع ، إلى مركب الموضوع . لماذا نسى سارتر كل ماقاله هذان الفليسوفان وغيرهما فى تطور وديناميكية العالم ؟ السبب الرئيسى فى تناسيه هذا أنه أراد أن يمهد بهذا التصور الاستاتيكى للوجود فى ذاته الطريق إلى فلسفته فى العدم . وهذا ماسنحاول شرحه الآن .

يرى سارتر أن العدم ليس فقط باطنا فى نسيج الوجود ، بل وسابقا على كل وجود . وإليك بعض الأمثلة التى ذكرها سارتر ليثبت هذه الدعوى :

إذا توقفت عربتك عن السير ، وفتحتَ مقدمتها ، ووقفت أمام الآلة

(أو الموتير) متسائلا : هل يوجد به خلل أم لا ؟ فإن تساؤلك هذا يتضمن في رأى سارتر عدم وجود خلل في (الموتير) . ومعنى ذلك في رأى سارتر أن تساؤلي يتضمن وجود (العدم) في (الموتير) ، وقيامه فيه قياما موضوعيا. وذلك لأني أتوقع أن لا أجد شيئا أي خللا أو – والمعنى واحد عند سارتر – لأني أتوقع أن أجد لاشيئا أو لا خللا أو عدما في الموتير .

وهاك مثالا آخر : إذا دخلتُ قهوة أبحث فيها عن صديق جالس في انتظاري ، فإن اتجاه تفكيري نحو صورة هذا الصديق يجعلني لا أرى في القهوة كلها بما فيها من كراسي وموائد وأشخاص إلا صورة هذا الصديق الذي أتوقع أن أجده . فتوقعي لرؤية صورة هذا الصديق يجعلني ألغي وجود الأشياء والأشخاص التي تزخر بها القهوة وعملية إلغاء الوجود la néantisation شرط أساسي لظهور صورة هذا الصديق أمامي . وإذا فرضت أني لم أجد هذا الصديق الذي كان مقدَّرا أن ينتظرني فإن « عدم » وجوده يتراءى لي وكأنه يحمل معه « عدم » وجود القهوة كلها . « فعدم » وجوده ، وبعبارة أخرى ، « فعدمه » معناه عدم وجود ، أو بعبارة أخرى ، « عدم » القهوة كلها . « وعدم » هذا الصديق (وهو مايعبر عنه بغيابه) يتراءى لي وكأنه قائم قياما موضوعيا في القهوة [1] . وعلى ذلك فان دخولي القوة متسائلا عن وجود هذا الصديق أو عدم وجوده قد كشف لي عن قيام العدم قياما موضوعيا في باطن الوجود (وهو القهوة هنا) .

والغرض الذي يرمى إليه سارتر من وراء هذه التحليلات هو إثبات أن

(١) سارتر : الوجود والعدم ، ص ٤٠ - ٤٥

التساؤل L'interrogtion أو الموقف التساؤلى (والتساؤل من مميزات الانسان عند الوجوديين) قد كشف لنا عن قيام العدم قياما موضوعيا فى فى نسيج الوجود .

ولكن الرد على هذا التصور للعدم أمر يسير . فعندما أنف أمام عربتى متسائلا عن وجود خلل فى « الموتير » أم لا ، فإن توقعى « عدم » وجود خلل فيه لا يعنى مطلقا أن « العدم » قائم فى « الموتير » بل يعنى على العكس من ذلك أن « الموتير » صالح تماما لإدارة العربة . أى أن وجوده لايتضمن أى خلل أوعدم . فالعدم هنا ليس قائما فى الموتير ، بل قائما فى تساؤلى أنا . وسيكون معناه فى نهاية الأمر « أن شيئا مما توقعته فى الموتير لاوجود له » . وعدم وجود صديقى فى القهوة لا يعنى « عدم » القهوة كلها أو قيام العدم فى القهوة بل يعنى أن توقعى وجود هذا الصديق لم يتحقق . فالعدم هنا ليس قائما فى الأشياء أو فى القهوة بل فى النفس أو فى « التوقع » أو فى السؤال الأول الذى وجهته لنفسى . ومعنى ذلك بعبارة أخرى ، أن العدم هنا مرتبط « بالذات » لا بالأشياء [١].

* * *

ويمضى سارتر فى إثبات الوجود الموضوعى للعدم، فيقول إن العدم ولو أنه

---

(١) Régis Jolivet : Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à J. P. Sartre, Paris, éd. de Fonténelle 1948, p. 165

قائم قياما موضوعيا فى الأشياء إلا أن هناك كائنا قد وكل إليه مهمة إظهار العدم فى الوجود . وهذا الكائن هو الإنسان .

وقد سبق أن قلنا إن سارتر يرى أن تساؤل الإنسان أو موقفه التساؤلى الذى يقفه أمام الوجود والأشياء يساعد على إظهار العدم باعتباره قائما فى نسيج الوجود .

ولكن هذا ليس هو كل مايقوم به الإنسان لإظهار العدم فى الوجود . لأن الإنسان يقوم بأفعال عدمية كثيره فى حياته . فهو قادر على إلغاء ماضيه من حسابه إذا وجد فى هذا الماضى ماقد يعوقه عن السير قدما فى حياته . فالإنسان إذن هو الحيوان الذى يستطيع « إعدام » ماضيه ووضع حاجز بينه وبين الحاضر . والأمر شبيه بهذا فيم يتعلق بالمستقبل . فالانسان قادر عن طريق مخيلته أن يلغى العقوبات التى تعترض طريق حياته ، ويهرب منها فى عالم من صنع خياله . فعن طريق المخيلة يستطيع الانسان أن يسقط من حسابه عقبات المستقبل ويهرب من نفسه بل ومن كل الوجود حوله .

وهكذا فإن الانسان ـ عن طريق العدم ـ أو عن طريق قدرته التى يفرزها فيعدم بها ماضيه ومستقبله معا ـ يستطيع أن يعدم أو يلغى وجود جميع العقبات التى تعترض طريقه . وهو بهذا الاعتبار قادر عن أن يقيم حاجزا بينه وبين هذه العقبات ، فيسقطها من حسابه ويمضى بعد ذلك قُدما فى طريقه . والانسان لايكون قادرا على هذا « الاعدام » إلا إذا كان قادرا على خداع نفسه. فخداع النفس La mauvaise foi من أهم مايميز الانسان ، لأنه يستطيع عن طريقه أن يلغى بعض نفسه ويبرز البعض الآخر . وقد كرس سارتر لهذا الخداع صفحات كثيرة فى كتاب الوجود والعدم. وليس من شك فى أن

تحليلات سارتر فى هذا الباب جزء من برنامج سارتر فى إثبات أن الانسان قادر ـ حينما يشاء ـ على إلغاء بعض وجوده أو إعدامه .

وهكذا فقد أثبت سارتر أو خُيِّلَ إليه أنه أثبت ـ أن الكائن الذى يظهر العدم فى الوجود ، وهو الانسان ، قادر فى الوقت نفسه على الغاء أو إعدام بعض وجوده أو بعض نفسه . ومعنى ذلك أن الانسان يفرز العدم ، فيوجهه تارة إلى ما حوله فتصبح الأشياء التى يزخر بها الوجود وكأنها لم تكن ، وتارة أخرى إلى نفسه فيسقط منها ما يعوق تقدمه . وهذا دليل آخر على أن العدم داخل فى نسيج الوجود : أى الوجود الشيىء والوجود النفسى كذلك . يقول سارتر : « أن الكائن الذى يظهر العدم فى الوجود الشيىء حوله لابد أن تكون مسألة إعدام وجوده أو قدرته على التخلص من بعض وجوده من المقومات الرئيسية لوجوده هو »⁽¹⁾ .

ولكى نرد على سارتر فى تصوره هذا للعدم ، علينا أن نفرق بين فعل العدم أو فعل الإعدام néantisation ، ومعناه الهدم ، وبين العدم نفسه باعتباره حقيقة موضوعية . فليس من شك فى أن الانسان يقوم فى حياته بكثير من عمليات الهدم ليتم له البناء . فليس هناك بناء أو إنشاء إلا ويكون قد سبقه هدم أو تحطيم . فعملية الهدم أو التحطيم فى ذاتها عملية ضرورية فى حياة الانسان . فكل إنسان منا يقوم بهدم جزء من طريق حياته ليستطيع بعد ذلك بناء هذه الحياة . وتقدم الانسان فى مختلف الميادين وانتصاره على الطبيعة وإثبات وجوده فى كل يوم لم يتم إلا لقدرته على التحطيم والهدم ، وفعل الاعدام . فالهدم هنا خطوة ضرورية من أجل البناء .

---

(١) سارتر : الوجود والعدم ، ص٥٩ .

ولكن الهدم أو الاعدام شيء، والعدم الموضوعي شيء آخر. ومعنى ذلك أن فعل الاعدام يختلف تماما عن «العدم» نفسه ؛ وفعل الاعدام لا غبار عليه أما العدم الموضوعي فلا نستطيع أن نوافق سارتر عليه. يقول سارتر : «إن وجود الشعور أو الشيء لذاته قائم في هدم أو إعدام الشيء في ذاته»[١]. وهذه العبارة لا غبار عليها على الاطلاق. بل قد تصلح أساساً لفلسفة تقدمية تقوم على الاعتراف بقدرة الانسان الهدمية أو الاعدامية باعتبارها خطوة ضرورية في حياته الانشائية أو البنائية ، ولكن سارتر لا يؤول هذه العبارة وأمثالها هذا التأويل. لأنه خلط بين فعل الاعدام أو الهدم الذي يقوم به الانسان من أجل البناء وبين العدم نفسه باعتباره حقيقة موضوعية تعترض طريق الفعل وتعوق تقدمه. يقول جان فال : «يبدو أن سارتر قد انحاز إلى جانب هيدجر ضد هيجل. فهو يتصور فعل الاعدام لا باعتباره هدماً أو إعداماً من أجل البناء بل باعتباره إعداماً هو والعدم الموضوعي سواء»[٢].

وهكذا فإن علاقة الانسان بالعالم الخارجي علاقة متجمدة يجد الانسان نفسه فيها منفصلا عن عالم الأشياء بالعدم الموضوعي، ويجد هذا العالم وقد وقف تطوره الذاتي.

والأمر شبيه بهذا فيما يتعلق بعلاقة الانسان بنفسه. فقد يقول قائل إن الانسان يستطيع أن يحقق بينه وبين نفسه ما يعجز عن تحقيقه في العالم الخارجي

---

(١) سارتر : الوجود والعدم ، ص ٥١٥ .

(٢) Jean Wahl : Essai sur le Néant d'un problème, art. in Deucalion, I, 1946, p. p. 39-72, p. 54

ولكن سارتر لا يرضى حتى بهذا . فلحظات الانسان الشعورية منفصل بعضها عن البعض الآخر ولا سبيل لاتصالها ، وذلك لأن العدم باعتباره حقيقة موضوعية يفصل بينها .

ومعنى ذلك أن العجز الذى يصادف الانسان فى محاولة تحقيق الصلة بينه وبين العالم الخارجى لا يتخلى عنه إذا ما اتجه إلى شعوره أو ذاته وحاول أن يحقق الصلة بين لحظاته الشعورية . هنا ويقدم لنا سارتر صورة للماضى ، يطلق عليه اسم « الماضى ـ الجدار أو الماضى ـ الحائط » Le passé – Mur. وهذا الماضى ـ الجدار هو والشىء المتجمد سواء بسواء ، أو هو كالصخرة تتحطم عليها كل مشروعات الانسان . فالماضى يفصل بين لحظات الانسان الشعورية ، ويجمد حياته الباطنية ويقطع تيارها المتصل .

فالماضى ـ الجدار يقف عقبة كأداء أمام الانسان فى محاولاته الاتصال بالعالم الخارجى ، لا بل فى محاولته إيجاد الصلة بينه وبين نفسه . وجميع أفعال الانسان تتجمد كلها على هذا الحائط : حائط الماضى .

وواضح أن هذا الماضى ـ الجدار هو العدم نفسه أو العدم الشىء وقد انتقل من العالم الخارجى إلى عالم الشعور الباطنى ، فالعدم ـ الشىء أو العدم الموضوعى الذى يجمّد كل ما حوله يتجلى فى العالم الخارجى فى صورة الأشياء المادية التى تكوّن محتويات الوجود فى ذاته ، ويجمّد هذا العالم ويوقف تطوره . وهو نفسه الذى يتجلى فى عالم الشعور الباطنى ، فيجمّد لحظات هذا الشعور ويفصل بين بعضها والبعض الآخر ويجعل تحقيق إمكانيات الفعل من الأمور المستحيلة . ولذلك نجد سارتر يسمى هذا الماضى الجدار ـ فى أكثر من موضع

من كتاب الوجود والعدم - بأنه « وجود فى ذاته » ، أى أنه هو والأشياء المادية المتجمدة سواء بسواء .

وشعور الانسان بأن هناك عدما يفصل بين لحظات شعوره على هذا النحو هو الأساس فى الحسر النفسى الذى يملأ نفسه . فالحسر الذى يستولى على الانسان يرجع إذن فى جانب من جوانبه إلى إحساس الانسان بأن هناك عدما يفصل بين لحظات شعورة (١) .

والنتيجة الطبيعة لقيام هذا العدم الشيئى أمام الانسان فى العالم الخارجى وداخل ، شعوره بينه وبين نفسه ، أن حركة الانسان التقدمية التى كان من المفروض أن تتقدم بالانسان إلى الأمام دائما ، وتنتقل به من نصر إلى نصر تستحيل إلى معركة محلية Stationraire يُرى فيها الانسان واقفا فى مكانه لايريم ، يقدم رجلا ويؤخر أخرى . فالحركة التقدمية ستتحول إذن إلى حركة من الأمام الى الخلف ، ومن الخلف إلى الأمام وهكذا (٢) .

* * *

ب — الغير هو الجحيم نفسه : -

والأمر شبيه بهذا فيما يتعلق بعلاقة الانسان بأشباهه من الناس . فسارتر لاينظر إلى إرادة الغير على أنها تستطيع أن تتكاتف مع إرادتى لبناء مجتمع متكامل ، بل ينظر إليها فقط على أنها نوع من الجدار أو الحاجز الذى تتكسر عليه إرادتى وتتحطم أمامه مشروعاتى وإمكانياتى . وكلما أردت أن أسيطر على

---

(١) سارتر : الوجود والعدم — ص ٧٢ .

(٢) سارتر : الوجود والعدم — ص٢٦٧

الغير وأخضع إرادته لى أجد نفسى وقد سيطر الغير على وأخضعنى لارادته . وشعور الخجل الذى يشعر به كل فرد منا بإزاء بعض أفعاله مصدره وجود الغير . فأنا أخجل من نفسى أمام الغير . وهذا يؤكد التحام وجودى الشخصى بوجود الغير ، ويؤكد كذلك أننى أقيم وزنا لارادة الغير فى كل فعل من أفعالى . ولكنى أقيم وزنا لارادة الغير ، لا باعتبار أن إرادته تستطيع أن تساند إرادتى ، بل باعتبار أن إرادته قد وجدت لتقاوم إرادتى وتخضعها وتجردها من كل شىء ، وتشلها تماما .

ذلك أننا نعلم أن لكل انسان منا عالمه الخاص ، قوامه أشياء كثيرة فى حوزته وأماكن عديدة يمتد فيها بكيانه . وظهور الأغيار أو الأشخاص الآخرين على مسرح حياة كل منا لايعنى عند سارتر إلا شيئا واحداً هو أنهم سيسلبون منه هذا العالم الخاص وسيشاركونه فيما يملك . وعلى ذلك ، فإن من المقومات الرئيسية للوجود البشرى عند سارتر هو أنه وجود قابل لأن يشارك فيه الآخرون ويسلبونه إياه .

هنا ويلوح شبح الحسر النفسى من جديد أمام الانسان . فالانسان يشعر فى كل لحظة من لحظات حياته أن مشروعاته مهددة بالاخفاق ، وأن عالمه الخاص مهدد بين آن وآخر بالسطو من الأشخاص الآخرين . وحينئذ تذوب نفسه حسرات على وجوده هذا المهدد ، وعلى حريته المعرضة للقمع والمقاومة بين آن وآخر .

والانسان لايدرك حقا أن حريته مهددة إلا عندما يوجه الغير نظرته إليه . فالنظرة هى النافذة التى يطل منها الغير على ، فيشل حركتى ويسلبنى امكانياتى . ولذلك يتحدث سارتر عن الغير على أنه « الجحيم نفسه »

L'enfer c'est les autres (١). وباب هذا الجحيم عنده ليس شيئا آخر الا النظرة التى يسلطها الغير على . ولذلك ، فانه يقول لنا فى رواية « سن الحلم » l'age de raison ان « دانيل » كان يتخيل الجحيم على أنه هو هو النظرة التى يسلطها الغير عليه : « على هذا النحو ، كان يتخيل الجحيم : انه نظرة تنفذ الى الأعماق ، الى أعمق أعماق العالم والى قاع النفس على السواء » .

وسارتر يتمادى فى هذا الوصف للأغيار الى أبعد الحدود . فنراه مثلا يدعى « أن الخطيئة الأولى ليست فى رأيى إلا بروزى فى عالم يوجد فيـــه الأغيار » (٢). ومن أجل ذلك ، نراه يتحدث عن مشروعات الانسان أو إمكانياته باعتبارها « إمكانيات تولد ميتة » (٣) . وهى تموت على يد الغير ، ومن خلال نظرته إلى . والأساس فى كل ذلك أن سارتر يرى « أن الأصل فى ماهية العلاقات بينى وبين الأشخاص الآخرين ليس قائما فى التعاون أو التضامن الوجودى Mitsein ، بل قائما على العكس من ذلك فى الصراع بينى وبينهم (٤) . ولن يجدى فى تغيير هذا الصراع بينى وبين الآخرين عواطف مثل الحب أو غيره . فالحب فى نظر سارتر ليس إلا رغبة فى تسلط إرادة على أرادة أخرى والحبيب لا يطمع إلا فى شىء واحد ، وهو أن يجعل الطرف الآخر « محبوبا له » . ولما كان هذا الطرف الآخر يسعى من جانبه إلى أن يجعل من حبيبه « محبوبا له » ، فمن هنا ينشأ الصراع بين الطرفين ويرى سارتر أن أية فلسفة

---

(١) J. P. Sartre : Huis Clos, Scène V, p. 122

(٢) سارتر . الوجود والعدم ، ص ٤٨١

(٣) نفس المرجع ، ص ٤٨٧

(٤) نفس المرجع ، ص ٥٠٢

تفاؤلية لن تستطيع أن تحيل الصراع الجوهرى القائم بين الناس إلى تعاون أو تضامن اجتماعى . وجميع المحاولات التى قدمها الفلاسفة منذ القدم لمشكلة أتصال الجواهر قد باءت بالفشل . ولذلك فيجب على الفيلسوف أن يقنع بوصف الصراع بين الفرد والأغيار دون أن يجهد نفسه فى البحث عن حلول له : « إن أى تفاؤل فلسفى لا يستطيع أن يلغى كثرية الأفراد ويحيلها إلى وحدة ما . . . وعلم الوجود ، يجب أن يجعل من مهمته وصف هذا الصراع فقط (١) » .

* * *

وهكذا فإن جميع اتجاهات الشعور أو الوجود لذاته سواء المتجهة منها نحو عالم الأشياء أى عالم الوجود فى ذاته أو نحو عالم الأغيار ، أو فى داخل حدود الذات من لحظة شعورية إلى أخرى ؛ نقول إن جميع هذه الاتجاهات مصيرها إلى الفشل وعدم التحقق . فهى إمكانيات غير ممكنة واتجاهات تولدميتة .

وقد حرص سارتر منذ بداية روايته « سن الحكم » أو يصور لنا « ماتيو » ـ ويمثل الشخصية الرئيسية فى الرواية ـ على أنه شخص تقوم حياته على مجموعة من « الفرص غير المواتية أو الفرص « الضائعة » (٢) . ـ كما تقول له صديقته مارسل (إحدى الشخصيات الأخرى) . أو على أنه شخص « مثله الأعلى أن يكون لاشيئا أو أن يكون عدما » ـ كما تقول له « مارسل » فى موضع آخر (٣) . ولكن « ماتيو » لايوافقها على هذا تماما ، فيرد عليها

---

(١) سارتر : الوجود والعدم ، ص ٣٠٠ .
(٢) Sartre : L'àge de Raison, Paris, Gallimard, 1945, p. 15
(٣) نفس المرجع ، ص ١٧ .

قائلا . « لا . أن أكون عدما . لا ليس هذا هو مثلى الأعلى . إسمعى . إن كل ما فى الأمر ، إنى لا أهتم إلا بنفسى . . . . أنا أريد أن أفهم وجودى من زاويتى الخاصة . أريد أن يكون وجودى لحسابى أنا ، وذلك لأنى لو أفهم بهذا لاستعصى علىّ أن أتبين مغزى هذا الوجود » (١) .

وسارتر حريص على أن يصور لنا موقف « ماتيو » على أنه موقف فاشل ولكنه لا يذكر هذا الفشل على سبيل النقد . بل على سبيل التقرير .

وفى الطرف الآخر ، يصور لنا شخصية أخرى هى شخصية « برونيه » باعتبار أنه يمثل الانسان الذى يقيد نفسه بقيم موضوعية معينة ، يستجيب لها ويجعل من حياته حياة هادفة ، ملتزمة engagée ، تسعى لتحقيق هذه القيم . ثم يقول لنا إن حياة « برونيه » هى الأخرى حياة فاشلة ، لم تحقق حريتها . ولكن سارتر يذكر الفشل فى هذه المرة على سبيل النقد لا على سبيل التقرير . وواضح أن نقده لحياة « برونيه » يحمل بين طياته نقده على كل المذاهب الفلسفية التى تؤمن بالمجتمع المتكامل ، وبالحياة التعاونية بين الأفراد .

حـ ـ الحرية الملتزمة والحرية الهادفة :

ونود قبل أن ننتهى من هذا الفصل أن نشير إلى نقطة هامة فقد شاع وصف فلسفة سارتر أنها فلسفة « الحريه الملتزمة » le liberté engagée . وقد فسر هذا الالتزام على أنه يجعل من فلسفة سارتر فلسفة تؤمن بالمجتمع ، بل بالتضامن الإجتماعى . ولكن هذا التفسير يحمّل فلسفة سارتر أكثر مما تحتمل .

(١) نفس المرجع ، ص ١٨ .

ذلك أن أفعال الانسان عند سارتر مصدرها الاختيار « Le choix » الذى يتم فى لحظـة من اللحظات ، دون روية ، ودون تدبير عقلى ، ودون رسم للهدف أو معرفة للدوافع . وهـذا الاختيار بهذا المعنى يمثل عندسارتر الحرية الانسانية التى لا تخضع لضغط ما . ولـكن هـذه الحرية ليست حرية فى الهواء ، وليست حرية مطلقة . فهى مقيـدة بمجموعـة « المواقف » التى تظهر فيها ، ويوجدالكائن البشرى ملتحما وإياها . فالحرية عند سارتر حرية ملتزمة أو حرية مشروطة ، تتحكم فيها هذه المواقف التى تظهر متجلية فيها فى لحظة الاختيار نفسها . ولـكن ظهور فعل الاختيار الحر فى مواقف اجتماعية ومادية وبروزه فى إطار هذه المواقف ليس معناه مطلقاأن الحرية عند سارتر « تراعى » هذه المواقف أو تهدف إليها . بل معناه فقط أن الفعل الحر يظهر ملتحما فيها التحاما يقيد إنطلاقه . « فالمواقف » من شأنها أن تضع الفعل الحر فى موضعه ، ومن شأنها كذلك أن تحددالإطار العام الذى يظهر فيه مشروع الأختيار . ولـكن ليس معنى هذا أن الفعل الحر « يهدف » إلى هذه المواقف ويدخلها فىأعتباره . لأنه لوفعل هذا لكان فى مراعاته لهذا الهدف تقييدللحرية الانسانية . وسارتر لايريد أن يحدد الحرية الإنسانية ، بوضع « أهداف » أمامها . فالحرية عند سارتر إذن ليست حرية « هادفه » ، ولـكنها مجرد حرية « ملتزمة » ، أى مقيدة بمجموعة من « المواقف » التى تحدد ظهورها .

وفضلا عن ذلك ، فيجب أن لانفهم هـذه المواقف على أنها مواقف مفروضة مائة فى المائة من الخارج على الإنسان . بل على أنها مواقف « هضمها » الانسان وأحالها إلى جزء من كيانه ، فاصبحت وكأنها ليست غريبة عليه مع أنها قد أتت له أصلا من الخارج . فالأنسان فى لحظة الاختيار يـكون قادرا

على « تمثل » هذه المواقف فى ذاته . ولهذا ، فهى تبدو أمامه دائما على أنها مواقفه هو . ومن أجل هذا السبب عينه نراه قادرا فى بعض الظروف على العدول عنها ، والتخلص أو نفض يديه منها . ولو كانت هذه المواقف تمثل ضغطا خارجيا مفروضا على الانسان فرضا تاما ، أى لو كانت تمثل قدَراً مكتوبا على الانسان لما أستطاع عنها حوَلا ، ولوجد نفسه مسوقا إليها أنسياقا جبريا. ولكن هذا ليس هو حال هذه المواقف . فسارتر يريد أن يحتفظ للانسان وللحرية الانسانية بالقدرة على أن ينفض يديه من هذه المواقف ، وبإمكانيه العدول عنها إلى غيرها ، أو بإمكانية العدول عنها واستبدال بها شيئا آخر . « فالمواقف » عند سارتر ليست إذن فى نهاية الأمر إلا أمتدادا الوجود البشرى الذى صنعه كل فرد منا بيده ، وشارك فيه . « والالتزام » عنده له وظيفة معينة هى أن لا يجعل الفعل أو فعل الأختيار فعلا فى الهواء بل فعلا مرتبطا بالواقع على نحو ما . ولكن هذا شيء ، والفعل الهادف شيء آخر مختلف عنه تمام الاختلاف . فالفعل الهادف ملتزم بالمواقف التى يوجد ملتحما بها ، ولكنه فوق ذلك ، يتميز بمراعاة هذه المواقف ويرمى صاحبه من ورائه إلى إعطاء هذه المواقف معنى أكثر ثراء من مجرد أرتباطه بها .

فصاحب الفعل الهادف مثلا لا يكتفى بان يرى نفسه موجود أو قائما أو مرتبطا بمواقف اجتماعية معينة . أى أنه لا يكتفى أن يرى نفسه ملتزما بهذه المواقف . بل يسعى من وراء فعله إلى خدمة تضامنه الاجتماعى مع الآخرين ، وإلى الدفاع عن قضايا اجتماعية ، وإلى أن « يطور » المواقف التى يوجد ملتحما فيها لصالح المجتمع ، وهو فى هذا كله يتعمد الوقوف بجانب المجتمع . وما أشبه الفيلسوف الواقعى الهادف فى هذا بالفنان فقد يبكى شخص ما فى موقف من

المواقف التى تأثر فيها بكاء تلقائيا فيؤثر بكاؤه هذا فيمن حوله . ولكن هذا لا يكفى لكى نحكم على هذا الشخص بأنه « ممثل » أو فنان . وهو يصبح فنانا فقط عندما يتعمد البكاء « فيُبكى » الجمهور من حوله . وهكذا الحال فى موقف الفيلسوف . فليس يكفى ـ خلافا لما يدعيه الوجوديون ـ أن يوجد الانسان أو أن يجد نفسه ـ بمعنى أصح ـ فى مواقف اجتماعية عادية تافهة يوجد فيها بطبيعته الانسانيه حتى يؤول سلوكه هذا على أنه يهدف إلى التضامن الاجتماعى . فالانسان عن الوجوديين ملتزم بهذه المواقف الاجتماعية بطبيعته ، ولا يتعمد الانخراط فيها والدفاع عنها . ومن أجل ذلك ، فان هذه المواقف الاجتماعية كما يفهمها الوجوديون ، تمتاز « بالتميع » « والإبهام » « والإستغلاق » وتمتاز كذلك بالفتور وعدم تحمس الأفراد لها .

أما المواقف ، كما يفهمها الفيلسوف الواقعى فهى لا تبدو بهذا الفتور أو ذلك « التميع » ولذلك لأنه يتعمد وضعها نصب عينيه . وقد يقال أن هذا سيؤدى إلى تقييد الفعل والضغط على الحرية الفردية للإنسان . ولكن الرد على هذا أمر يسير . إذ يجب أن نوسع من فهمنا لمعنى « المواقف » ، فالمواقف الاجتماعية التى يوجد فيها الإنسان ، وهى مواقف يسلم بقيامها الفيلسوف الوجودى ، ليست وقفا على تلك المواقف التى تربط وجودى بوجود الأشخاص الآخرين : وجودى باعتبارى مجرد « فرد » بوجودهم باعتبارهم مجرد أفراد بل هى « مواقف » تمتد جذورها فى دائرة أكثر اتساعا من هذه الدائرة وهى : دائرة المجتمع .

فدائرة المجتمع دائرة أكثر اتساعا من الدائرة التى أتحرك فيها أنا مع الآخرين . والإنسان يشعر شعورا طبيعيا بأن وجوده يمتد فى هذه الدائرة بدون « ضغط » ، ولكن بشعور يفوق ويتعدى مجرد « الالتزام » الوجودى .

ومع ذلك ، فيجب أن نفتح أعيننا جيداً على ما قد يسيء إلى المجتمع المتكامل الذى نريد أن يمتد الفرد بجذوره فيه . حقا ، إننا نسعى من وراء هذا الكتاب إلى أن تكون الدائرة التى يتعامل فيها الفرد ليست مجرد دائرة « أنا والغير » أو « أنا والآخر » بل دائرة « أنا والمجتمع » . وعلى الرغم من ذلك ، فإن المجتمع الذى نريده للفرد أو للإنسان لن يكون من طراز هذه المجتمعات التى تلغى « فردانية » الفرد وشخصيته لحساب المجتمع ، ويتحول فيها الفرد إلى مجرد « آلة » أو « أداة » تعمل من أجل هذا المجتمع .

لا . المجتمع الذى نريده للفرد مجتمع يراعيه الفرد ، ويعمل له كل حساب ، ويمتد بجذوره فيه . ولكن ليس معنى ذلك أنه سيكون مجتمعا تذوب فيه فردانية الفرد وتتحلل شخصيته أو تموت . هذا المجتمع سيقف إذن فى منتصف الطريق بين الحرية الفردية العابثة وبين المجتمع الضاغط الذى يشل فى الإنسان فردانيته وشخصيته . وهو مجتمع يلزم الفرد بأكثر من تلك «المواقف» «المتميعة» التى يجد نفسه فيها ، والتى يحدثنا عنها الوجوديون . يلزمه بمراعاة الصالح الاجتماعى . ومع ذلك ، فنحن لا نريد أن يقضى هذا «الصالح الاجتماعى» على فردانية الفرد وإنسانيته . وبعبارة أخرى فنحن لا نريد أن نقتل الفرد باسم هذا الصالح الاجتماعى وتحت ستار « المجتمع » .

الباب الثالث

الفلسفة الواقعية

الفصل الأول

أسس الواقعية الفلسفية

فاتحـــة

هذا الباب هو الباب الأخير من هـذا الـكتاب . وقد مهد له البابان السابقان تمهيداً واضحاً . فهو يعالج الفلسفة الواقعية معالجة مباشرة بعد أن كنا قد اقتصرنا في البابين السابقين على بيان الاتجاه الواقعي من خلال المـآخذ التي وجهناها إلى كل من المثالية العقلية والفلسفة الوجودية ، أي باتباعنا طريقا سلبيا غير مباشر .

ولذلك فقد بدأنا الفصل الأول من هذا الباب بتلخيص هذه المـآخذ التي وجهناها إلى المثالية العقلية والوجودية باعتبار أنها تـكوّن « مدخلا إلى الواقعية الفلسفية » . ثم اتبعنا ذلك بتحديد معنى الواقعية في الفلسفة . وأخيراً عرضنا للأسس التي تقوم عليها .

ولـكن علينا أن نسارع إلى القول هنا بأن الواقعية التي انتهينا إليها في هذا الـكتاب ليست هي الواقعية المادية المعروفة في تاريخ الفلسفة . وسيلمس القارىء بنفسه مقدار الاختلاف بينهما عند شرحنا للأسس التي تقوم عليها الواقعية الفلسفية كما نفهمها . فقد حرصنا عند بيان كل أساس من هذه الأسس أن ننقد التفـكير المادي ، كما سيتضح ذلك فيما بعد .

ونحب أن نشير هنا إلى أمل يراودنا . فقد يلمس غير واحد من أبناء الشرق العربي الباحثين عن فلسفة عامة لهم ، في ذلك الاتجاه الواقعي الذي أبرزناه في هذا الـكتاب ما يشجعهم على تبنّيه والأخذ به . لأنهم سيجدون

فيه محاولة فلسفية قد تصلح أساسا لتفسير الاتجاه الذى نترسمه فى الميدان الدولى منذ أن تحررنا .

أما الفصل الثانى من هذا الباب ، فقد آثرنا أن نعرض فيه دراسة موضوعية لبعض جوانب الفلسفة الواقعية كما تتضح عند الفيلسوف الانجليزى المعاصر « صموئيل الاسكندر » . وقد قدمنا هذه الدراسة باعتبار أنها تمثل نموذجا — من بين النماذج الكثيرة — للتفكير الواقعى فى الفلسفة .

---

١ - المدخل إلى الواقعية الفلسفية

ا - خلاصة نقد الفلسفة المثالية فى الفصول السابقة :

فى وسع القارىء ، قبل أن يشرع فى قراءة هذا الباب ، أن يعود مرة أخرى إلى قراءة الفصلين اللذين عقدناهما فى البابين السابقين تحت عنوان : « مابعد نظرية المعرفة » ، « نقد التجربة الوجودية » . فإنها بمثابة المدخل إلى الفلسفة الواقعية التى نريد شرح أسسها فى هذا الباب الثالث من الكتاب . فقد حرصنا فى هذين الفصلين على نقد الفلسفات المثالية (العقلية منها والوجودية) من وجهة نظر واقعية .

ونستطيع أن نلخص أوجه النقد التى ذكرناها سابقا ضد المثالية العقلية فيما يلى :

١ - عدم الاعتراف بنظرية المعرفة كنقطة بدء فى التفكير الفلسفى والبدء بالواقع أو على الأصح ، بالصيرورة التى فى الواقع .

٢ - نقد « برادلى » للحكم العقلى ونقد « ويتهيد » للمعرفة العقلية على أساس أنهما يشطران الحقيقة الواقعية أو العضوية - بلغة ويتهيد - إلى شطرين مع أنها كل لا يتجزأ .

٣ - نقد هوسرل للمعرفة العقلية على أساس أنها لا تقدم لنا الوجود فى بكارته الأولى قبل أن يدخل عليه العقل فيفسده بمقولاته والدعوة التى نادى

بها بحضور الشيء نفسه أمام بداهة الشعور أو البداهة الأصلية التى تسبق الادراك العقلى .

٤ ـ تخطىء الفلسفات العقلية إذ تحصر العلاقة الغنية الرحبة القائمة بين الانسان والوجود فى العلاقة الفقيرة الجدبة القائمة بين الذات العارفـــه وموضوع المعرفة .

٥ ـ معارضة نيتشه وبرجسون ووليم جيمس المثالية العقلية على أساس أنها تقدم لنا مجموعة من الاطارات والصيغ العقلية العامة بقصد نشرها على الأشياء والناس فتلفها بين طياتها متجاهلة بذلك الحقيقة القائلة بأن البشر ليسوا نسخة واحدة .

أما فيما يتعلق بالفلسفات الوجودية فقد قلنا إنها عارضت الاتجاه المثالى العقلى من وجهات نظر مختلفة وساهمت بذلك فى نشأة الواقعية الفلسفيه خاصة فى إحلالها « التجربة الوجودية » محل الذات العاقلة ، وفى تصور هيدجر للانسان باعتباره الكائن الموجود فى العالم ، وفى تصور سارتر للكوجيتو باعتباره ذلك الكوجيتو السابق على التفكير العقلى .

ولكن على الرغم من ذلك فان هذه الفلسفات قد قدمت لنا مثالية من نوع جديد . ونستطيع أن نلخص النقد الذى وجهناه ضد هذه الفلسفات وعلى وجه التحديد ، ضد هيدجر وسارتر (وهما الفيلسوفين الذين أخترناهما على سبيل المثال) فيما يلى . ولنبدأ بنقد هيدجر :

١ ـ تصور هيدجر الحقيقه باعتبارها ملازمة للاحقيقة ولاحقه عليها وجعل الغلبة للاحقيقة على الحقيقة . وذهب إلى أن الانسان كُتب عليه أن

يضل الطريق إلى الحقيقة ، ويفقد نفسه بين الموجودات الجزئية ، ويسقط فى الوجود الكاذب الثرثار .

٢ ـ استبدال هيدجر بعلم الوجود العام علم الوجود الخاص الذى يقنع بالتحليل الوجودى للطبيعة البشرية المتزمنة بزمانها الباطنى الخاص .

٣ ـ فلسفة هيدجر فلسفة تشاؤمية تجعل الانسان يعيش فى مقولات الهم والحسر النفسى . وتنظر اليه فقط على أنه كائن مآله إلى الموت . وأن الموت يهدده فى كل لحظة من لحظات حياته .

أما النقد الذى وجهناه إلى سارتر ، فيتخلص فيما يلى :

١ ـ نظر سارتر إلى وجود الأشياء أو « الوجود فى ذاته » باعتبار أنه وجود انتهى تطوره الذاتى ، وتجمد ، ووقفت حركته . ومن أجل ذلك ، قلنا إن سارتر قد جمّد هذا الوجود ، وأحال حركته إلى ثبات وتطوره إلى موات .

٢ ـ تصور سارتر العدم باعتبار أنه عدم شيئ ، قائم قياما موضوعيا فى الوجود وتصور الإنسان باعتبار أنه الكائن الذى تقتصر مهمته فى الوجود على إفراز العدم .

٣ ـ تصور سارتر الإنسان باعتباره عاجزا عن تحقيق إمكانياته لأن العدم قائم أمامه ، ولأن العدم نفسه يفصل بين لحظات شعوره بعضها عن البعض الآخر .

٤ ـ تصور سارتر الأغيار أو الأشخاص الآخرين باعتبار أنهم يكوّنون نوعا من الجدار أو الحاجز الذى تتكسر عليه إرادتى وتتحطم أمامه مشروعاتى

وإمكانياتي . فالغير عنده قد وجد ليشل تفكيري وحركتي ويسيطر على إرادتي ويسلبني حريتي .

٥ — الحرية عند سارتر ، على الرغم من انها حرية ملتزمة أومقيدة بمجموعة « المواقف » التي تظهر فيها إلا أنها لا تبلغ درجة الحرية الهادفة . فهذه الحرية الأخيرة لا تكتفي بمجرد « التزام » الإنسان بمجموعة من المواقف التي يوجد ملتحما فيها كما هو الحال في الحرية الملتزمة عند سارتر والوجوديين بل تضع الهدف أساسا للفعل الحر .

تلك هي خلاصة أوجه النقد التي وجهناها في البابين السابقين ضد الفلسفة المثالية ، العقلية منها والوجودية . وكما ذكرنا سابقا ، نستطيع أن ننظر إلى هذا النقد على أنه مدخل أو مقدمة إلى الواقعية الفلسفية . ولكنها مقدمة سلبية على أي حال ، لن تشفي غليلنا عند الشرح الإيجابي للفلسفة الواقعية . فيجب علينا إذن أن نشرح شرحا إيجابيا الأسس التي تقوم عليها هذه الفلسفة . وقد رأينا أن نمهد لهذا ببيان معنى الواقعية الفلسفية كما نفهمها [١].

* * *

ب — معنى الواقعية الفلسفية :

الفلسفة الواقعية بوجه عام هي تلك الفلسفة التي لا تريد أن تضحي بوجود الطبيعة والأشياء في سبيل الذات . وإذا كانت المثالية هي الفلسفة التي تصر على قراءة الطبيعة من خلال العقل أو الذات وتربط وجود الأشياء المادية

(١) أنظر كتاب المؤلف « مقدمة في الفلسفة العامة » ص ١٥٣ ، وما بعدها .

بجملة هذه الذات بحيث تجعلها مسئولة لاعن معرفة الأشياء فحسب بل عن وجودها أيضا ، فإن الواقعية تميل على العكس من ذلك إلى الاعتراف بوجود مستقل للطبيعة والأشياء . وهى وإن كانت لاتنكر أثر الذات فى عملية الإدراك إلا أنها لاتريد أن تفهم العلاقة بين الذات والعالم أو الأشياء على أنها علاقة تسير فى اتجاه واحد (من الذات إلى الأشياء فقط) . بل تريد أن تفهما على أنها علاقة ديناميكية تقوم بين الذات والأشياء : تؤثر الذات فى الأشياء تارة ، وتتأثر بها تارة أخرى .

ومن الخطأ الشائع القول بأن الواقعية جعلت الذات فى موقف سلبى محض ، تتقبل التأثيرات الحسية من الخارج كما تفعل آلة التصوير بالنسبة إلى الصور الفوتوغرافية التى تلتقطها . فهذا القول ليس إلا افتراء صارخا على الواقعية الفلسفية . لأن الواقعية لم تلغ الذات لحساب الأشياء . بل أرادت أن لا تكتفى بالاستماع إلى صوت الذات وفاعليتها فى عملية الإدراك ، وأرادت أن نُشرِك معه فاعلية الأشياء أو فاعلية الطبيعة . إذ من يدرى ؟ لعل الطبيعة قادرة على الوقوف على أرجلها وحدها ، ولعل لها فاعلية أو نشاطاً خاصاً بها ، ولعلها قادرة على إحداث « تشكيلات » ، « وتجمعات » بين الأشياء تجدها الذات فى مواجهتها عند فعل الادراك . والواقعيون يريدون أن يضموا بكل هذه الفاعلية التى للطبيعة ، أو على الأقل يريدون أن يعترفوا بوجودها إلى جانب اعترافهم بفاعلية الذات .

وعلى ذلك ، فان الواقعية الفلسفية قد قامت من أجل المحافظة على أستقلال الطبيعة والأشياء المادية بعد أن قضت عليه الاتجاهات المثالية قضاء تاما . ولهذا ، كان الهجوم الرئيسى الذى شنته الفلسفة الواقعية موجها ضد نظرية

المعرفة وتصور المثالية الذاتية لها . فالفلاسفة المثاليون لم يعترفوا إلا بوسيلة واحدة تجعلنا نتصل بالعالم الخارجى ، ألا وهى الذات العارفة . ويزعمون أنه لما كانت الذات العارفة حاضرة فى العلاقة التى تربط الانسان بالطبيعة ، فإنه لابد أن يترتب على ذلك أعتماد الطبيعة على الانسان وعلى ذاته العارفة .

ولكن هذا كلام ينطوى على مغالطة كبيرة . فعالم الفلك مثلا لايستطيع أن يثبت لنا تأثر الانسان فى سلوكه بحضور الكواكب والأجرام أمامه . إن كل مايستطيع أن يثبته لنا هو حضور هذه الكواكب والأجرام والنجوم أثناء قيامه بمختلف الأفعال التى تحدد سلوكه فى الحياة ، لأنه مامن قوة تستطيع أن تلغى وجود هذه الكواكب والنجوم ، ولكنه لن يستطيع أن يثبت لنا أن هذا « الحضور » لوجود الكواكب والأجرام أثناء سلوكه فى الحياة يترتب عليه تأثر سلوكه بها أو تأثيرها هى فى هذا السلوك . والأمر شبيه بهذا فيما يتعلق بحضور الشعور أو الذات أو الوعى فى إدراك الأشياء والعالم الخارجى . فلن يستطيع الفيلسوف المثالى أن يثبت لنا أن هذا الحضور الذات فى عملية الادراك يترتب عليه أعتماد العالم الخارجى على الذات وتأثر وجوده بها . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن حضور الذات فى عملية الادراك شىء ، واعتماد وجود الأشياء المدركة على الذات تبعا لهذا الحضور شىء آخر . فنحن هنا أمام مسألتين مختلفتين تمام الاختلاف (١) .

وهذا هو ما يطلق عليه R. B. perry أسم « مقولة الأنانية » ومعناها

(١) William Montague : The story of American Realism – in Twentieth Century Philosophy, edited by D. D. Runes, Philosophical Library, New York 1947, p.p. 419-448, p. 425

أن عدم أستطاعنا إلغاء حضور الذات فى إدراك الأشياء ، يجب أن لا يجعل منا فلاسفة أنانيين و نستنتج منه إعتماد الأشياء على الذات فى وجودها .

هذا هو المعنى العام للواقعية الفلسفية . و لكن هذه الواقعية تقوم على أسس ثابتة علينا الآن أن نبادر بشرحها .

---

٢ — أسس الواقعية الفلسفية

[١] الأساس الأول : اكتفاء الوجود بذاته :

لعل من أهم الأسس التى أقرتها الواقعية الفلسفية المبدأ القائل بأن الوجود مكتف بذاته . ومعنى ذلك أن الوجود لا يستند إلى مبدأ خارج عليه ، يطلب منه العون أو المدد . وهذا القول نتيجة طبيعية لاعتقادها بأن الكون المادى أو الطبيعى يستطيع أن يقف على أرجله وحده ، ويستطيع أن يستقل عن كل ما هو روحى . وهى تنظر إلى تدخل الروح فى المادة على أنه اعتداء على استقلالها ، وإرغام لها وتحكم مفروض عليها من الخارج . ومن أجل ذلك فهى ترفضه .

ويجب أن نشير هنا إلى أن اكتفاء الوجود بذاته ليس مبدأ وقفا على الفلسفة الواقعية . لأن كثيراً من الإتجاهات المثالية تقرر هذا المبدأ . فالفيلسوف الفرنسى المعاصر ليون برنشفيج Léon Brunschvicg فيلسوف مثالى يبعدُ عن الواقع ، ويتصور تاريخ الفلسفة كله على أنه تطور الفكر البشرى فى انطلاقه الذاتى الباطنى وفى محاولته التعرف على العلاقات الرياضية ـ الفزيائيه التى تمثل عند برنشفيج الوجود الحق (١) . ولكن على الرغم من ذلك فهو يرفض سيطرة روح خارجية على العقل الإنسانى . والإيمان بوجود روح كهذه يساوى عنده تخلى الإنسان عن حريته واستقلاله ، وارتمائه فى

---

(١) Y. Hawidy : L'idée de Transcendance dans la philosophie française contemporaine (Thèse principale presentée à la Sorbonne en 1955).

أحضان الأوهام . وسارتر على الرغم من أن فلسفته الوجودية فلسفة مثالية عدمية إلا أن إلحاده ومعارضته لوجود الله أمر معروف .

ولكن على الرغم من هذا التشابه بين بعض الاتجاهات المثالية وبين الفلسفة الواقعية فى عدم اعترافها بمبدأ روحى عالٍ مسيطر على الكون ، إلا أننا نستطيع مع ذلك أن نبين الفارق بين هذه الاتجاهات المثالية وبين الواقعية فى هذه النقطة . فالواقعية عندما ترفض هذا المبدأ تريد استقلال الوجود المادى الواقعى . أما برنشفيج مثلا فعندما يرفض هذا المبدأ يريد أن يقرر استقلال العقل الإنسانى فى تطوره الباطنى ، الذى يستمد أصوله من ذاته . وسارتر عندما يرفض هذا المبدأ يريد أن يقرر استقلال الوجود البشرى كما يفهمه هو ، أى استقلال الإنسان الحر المرتبط فى الآن نفسه بمجموعة من المواقف الوجودية الخاصة . ومع ذلك ، فان هذه الفوارق لا تمثل فى نظرنا حدوداً فاصلة بين هذه المذاهب وبين الواقعية . فالواقعيون عندما يقررون استقلال المادة لا ينسون دور العقل الانسانى وتفاعله الايجابى مع هذه المادة ، ولا ينسون كذلك الدور الذى تلعبه الإرادة الحرة البشرية فى تشكيلها لهذه المادة .

والآن نريد أن نعرف السبب الذى من أجله ترفض الفلسفة الواقعية تدخل هذا المبدأ الروحى فى الكون المادى وفى الانسان باعتبار أنه تدخل غير مشروع يحد من استقلال الكون والانسان معا ؟

الحق أن هناك تصورين مختلفين لله تقدمها لنا الأديان . فبعض الأديان تتصور الله على أنه موجود وجوداً متعاليا على الكون ، غير باطن فيه . والبعض الآخر تتصوره على أنه مباطن للكون وللإنسان معا ، حاضر

فيه حضوراً مباشراً ودائماً . فالدين الاسلامى يقدم لنا التصور الأول لله ، والدين المسيحى هو صاحب التصور الثانى .

فإله الاسلام هو « عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال » (سورة الرعد ، ١٣ ، ٩) . وهو « العلى الكبير » . أو هو كما يقول الغزالى . « مستوٍ على العرش . . . . استواء منزهـا عن المماسة والاستقرار ، والتمكن والحلول والانتقال . . . . وأنه لا يحل فى شيء ولا يحل فيه شيء ، تعالى عن أن يحويه مكان ، كما تقدس أن يحده زمان . . . وأنه بائن عن خلقه . . . . وأنه مقدس عن التغير والانتقال » [1]

وإذا أردنا أن نلخص تصور الاسلام لله لقلنا إن إله الاسلام هو إله الحق « ذلك بأن الله هو الحق » (سورة لقمان ، ٢١) . « فتعالى الله الملك الحق لا إله إلا هو رب العرش الكريم » (سورة الحج ، ٣ ،) . وإله الحق هو الاله المتعالى على الكون .

وهذا فى مقابل إله المسيحيه الذى نستطيع أن نعرفه بأنه إله الحقيقة : « لقد وضع موسى القانون ، أما الرحمة والحقيقة فقد حضرا مع المسيح عيسى (أنجيل يوحنا ، ١ ، ١٧) . وإله الحقيقة هو كذلك إله الحياة : « قال له توماس : « ياسيد » نحن لا نعرف أين تمضى بنا . فكيف نتحقق من أننا سنهتدى إلى الطريق ؟ فأجابه المسيح : « أنا الطريق ، أنا الحقيقة ، أنا الحياة ولا شيء يتقدمه الأب إلا بواسطتى » (انجيل يوحنا ؛ ١٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧) .

---

(١) كتاب قواعد العقائد للامام الغزالى (فى إحياء علوم الدين) ص ١٥٤ — ١٥٥

فأهم مايميز إله المسيحية أنه إله الحقيقة الحية الباطنة فى الكون وذلك فى مقابل إله الإسلام : الاله الحق المتعالى على الكون : «إنى أنا حى فأنتم ستحيون . فى ذلك اليوم تعلمون انى أنا فى أبى وأنتم فىّ وأنا فيكم » (انجيل يوحنا ، ١٤ ، ٢٠ - ٢١) وتصور المسيحيين لله لايتم إلا بنزول الله إلى مملكة الأرض فى لحظة مختارة من الزمان ، وحلوله فى الناسوت فى صورة المسيح عيسى . وهذا لايتم إلا بتزمن الله أو اللاهوت بالزمان الكونى أو الأرضى ، وبجريانه مع صيرورة الطبيعة ، وبحلوله فى الجسد ، وامتزاجه بالدم ، وقيامه فى كل أجزاء الكون وفى كل أجزاء الانسان بصفة دائمة .

هذا هو الفارق البارز الواضح بين إله الاسلام وإله المسيحية . ومع ذلك فليس معنى هذا أن صورة إله الاسلام ترفض رفضا باتا الاله الباطن ، إذ أنه حاضر فى الكون والانسان بصورة ما . وليس معنى هذا أيضا أن صورة إله المسيحية ترفض رفضا باتا الاله المتعالى ، إذ أنه على الرغم من مباطنته للكون والانسان فهو متعال أيضا أو هو الاله الباطن — المتعالى Le Transcendant - Immanent . ولكن هذا لايمنع من أن نقرر أن أهم مايميز إله الاسلام أنه إله بائن أو منزه أو مفارق أو متعال ، وأن أهم مايميز إله المسيحية أنه الاله الباطن الحاضر القائم فى الكون والانسان .

ونحن نعتقد عن يقين أن التصور المسيحى لله يساعد على تدخل الله وتأثيره فى الكون وفى الانسان على نحو أكثر ظهورا ووضوحا من التصور الإسلامى فتأثير الاله الباطن فى الكون والانسان ، الحاضر بصفة دائمة فى كل شىء وفى كل إنسان لابد أن يكون أوضح من تأثير الاله المتعالى . أن إله المسيحية بعد أن نزل من ملكوت السموات وحل فى مملكة الأرض أصبح يملأ المكان والزمان جميعا ، وأصبح تأثيره واضحاً على الأشياء والأشخاص ، وأصبحت حرية

الأشياء والأشخاص مرتبطة بحركته وتطوره ، وأصبح الحديث عن استقلالها أمراً عسيراً . حقا إن الأمر كله بيد الله فى كل دين ، سواء فى الاسلام أو فى المسيحية ، لكن مما لا شك فيه أن الأشياء والأشخاص فى التصور المسيحى لله خاضعة خضوعا مباشرا لتأثيره نظراً لحلوله بينها وقيامه فيها . ومن ثم يصعب علينا بعد ذلك أن نتحدث عن « أصالة » الأفعال الانسانية أو استقلالها .

أما فى الاسلام ، فان الايمان بوجود الاله المتعالى على الكون ، لا بل أن الايمان بقضائه الذى يصيب الانسان وبقدره الذى ينظم الله بحسبه قوانين الكون لا يتعارض مطلقا مع مبدأ الحرية الكاملة للإرادة الانسانية (١) .

ومقاومة المذاهب الواقعية للمبدأ الروحى يرجع أولا إلى مغالاة رجال الدين المسيحى ، والكاثوليكى منه بصفة خاصة ، فى فرض سلطان الله على الإنسان والأشياء بطريقة تزمتية واضحة . حقا ! إنهم يقدمون لنا فى هذا الباب حججا لا حصر لها ، يريدون من ورائها إثبات أن تدخل فى مملكة الأرض وفى الإنسان بصفة خاصة لا يتصف بأى أرغام أو ضغط لأنه تدخل قائم على المحبة وتقتضيه طبيعة المخلوقات الفانية المتناهية ، وتمليه حركتها وتطورها ، أو لأنه تدخــــل قد جاء ـ على حد تعبير موريس بلوندل Maurice Blondel فى كتابه « الفعل » L'Action على « دعوة » أو « نداء » وجهته الموجودات الفانية إلى الكائن اللامتناهى بالتدخل فيها . ولكن هذه الحجج وأمثالها يستطيع الفلاسفة الواقعيون ، بل والفلاسفة الذين يؤمنون بوجود الله لا على هذه الصورة ، أن يردوا عليها . إذ أن حلول اللاهوت فى الناسوت فى الديانة المسيحية ـ وإن كان قائما على المحبة ـ إلا أنه

(١) انظر كتاب المؤلف « مقدمة فى الفلسفة العامة » ـ الطبعة الثانية ـ مشكلة الله .

قد أدى إلى ارتباط جميع أفعال الإنسان وحركاته وسكناته بتدخل الله وبحضوره المباشر فيه . الأمر الذى يؤدى فى نظر هؤلاء الفلاسفة الآخرين إلى الحد من الحرية الإنسانية .

ومن أجل ذلك حرص الفلاسفة الواقعيون على إضعاف أثر المبدأ الروحى فى الكون والإنسان ليضمنوا بذلك استقلالها عنه . وذلك إما عن طريق إلغائه إلغاء تاما وعدم الاعتراف بوجوده فى أية صورة من الصور ، سواء فى صورته المتعالية أو الباطنة ، على نحو ما نجد ذلك فى الواقعية المادية الماركسية. وإما عن طريق عدم الاعتراف فقط بوجوده الباطن فى الكون وبهذا الحلول الغامض فى الناسوت . والابقاء فى مقابل ذلك ، على وجوده المتعالى ، وذلك تمشيا مع الصورة التى قدمها لنا الدين الاسلامى لله . وإما عن طريق الاعتراف بصورة ما لله ، تظهر للإنسان فى لمحات سريعة ، كالشهب ، تلمع ثم تختفى فى ومضات خاطفة . وذلك لتتفادى نزول الله فى الزمان وحلوله بصفة دائمة فى الكون والانسان .

* * *

فالفلسفة إذن تستطيع أن ترفض وضع اللامتناهى فى المتناهى ، أو حلول الله فى الكون والانسان ، أو ربط جميع الأفعال الانسانية بتسلط القدرة الالهية ، وتظل تؤمن مع ذلك بوجود الله . وكل فلسفة تحرص على عدم الخلط بين اللامتناهى والمتناهى ، وتحرص أن تكون مملكة الانسان للإنسان ، هى فلسفة واقعية فى نظرنا . ولن يؤدى هذا القول بحال من الأحوال إلى عدم الاقرار بوجود الله ، بل كل ماسيؤدى إليه فقط هو عدم الاعتراف بصورة معينة لله هى صورة الإله الباطن .

وقد قدم لنا تاريخ الفلسفة المعاصرة أسماء فلاسفة كثيرين أرادوا أن يتفادوا التصور المسيحى لله الذى يقوم على إحلال الله فى الكون ، وظلوا مع ذلك فلاسفة مؤمنين بوجود الله . ويجب أن نستعيدهنا ماسبق أن قلناه بصدد ديكارت . فديكارت قد حرص على الفصل بين المستوى الالهى والمستوى البشرى أو حرص على عدم الخلط بينهما ، ومع ذلك فان إيمان ديكارت بالله لا شك فيه . وكانت الذى عرض لنا إيمانه بوجود الله فى كتابه « نقد العقل الخالص العملى » حرص على الفصل بين العقل والنقل أو بين التفكير العقلى والتفكير الموحى به ، وقدم لنا فى كتابه « الدين مفهوما فى حدود العقل وحده » (١) صورة الدين العقلى الذى يقوم على أساس من الأخلاق المستقلة المتفقة مع العقل وحده . وهو سرل قام بوضع وجود الله ووجود جميع الموجودات الأخرى « بين قوسين » ، وذلك لـكيلا يؤثر وجوده أو وجودها فى الموقف الفلسفى الأصيل . ولم يفهم هوسرل الله إلا على أنه هذا المطلق المتعالى الذى لا صلة له بالكون والذى يمثل عنده مجرد « حد » أو « نهاية » توقف مطامع التفكير البشرى (٢) . (وهذه الفكرة عن الله نلتقى بها أيضا عند كانت) . وجورج سانتايانا ثار على محاولات رجال الدين وبعض الفلاسفة فى إصرارهم على أن يلقوا بالله فى مضطرب الحياة وحرص هو - على العكس من ذلك - على أن يظل الله فيما أسماه منطقة الوجود الضمنى أو الوجود العقلى (وجود الماهيات) . ويبعد به عن منطقة الوجود العينى أو الفعلى (٣) .

---

(١) Kant : La religion dans les limites de la simple raison, 1793, trad. franç. par Gibelin, Paris 1943.

(٢) Husserl : Idées......., p. 265.

(٣) راجع كتاب الدكتور زكى نجيب محمود : حياة الفكر فى العالم الجديد ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو ، ١٩٥٧ ، ص ٢٦٢ .

ولنقـــدم هنا للقارىء العربى صورة للمطلق كما تصوره الأستاذ « جانكليفتش » V. Jankélévitch ، أستاذ الفلسفة الحالى بالسربون . فهى تفيدنا فيما نحن بصدد البرهنة عليه .

المطلق عند جانكليفتش ليس مطلقا بالنسبة إلى الكون الفانى المتناهى ، وليس مطلقا من حيث أنه قائم فى هـذا الـكون ، يحشو المـكان والزمان جميعا ، وينتشر فى جميع أجزاء الكون والانسان ، بل من حيث أنه «مطلق فى ذاته » . وهو يرى أن علم الميتافيزيقا باعتباره علم الوجود الأول أو الموجود الأول يجب أن لا يبدأ من الفيزيقا أو علم الكون . ومعنى هـذا الـكلام أن الفيلسوف الذى عليه أن يبحث فى الموجود الأول ، يجب أن لا يبحث عنه فى الـكون لأن فى هذا خلطا بين ميدانين ولأن « الميتافيزيقا ـ وهى العلم الوجود الأول ـ تبدأ من الميتا فيزيقا نفسها »[١] . ولأن « كل فيلسوف يحاول أن يستخلص الميتا فيزيقا إبتداء من العالم التجريبى لن يظفر مطلقا إلا بفلسفة نصف سلبية ونصف إيجابية . وذلك لأن العالم التجريبى ـ من ناحية ـ ليس إيجابيا فى ذاته لأن حقيقته مستمدة من العالم العلوى الذى يمثله والذى يصبح بدونه مجرد وهم . . . . ولكن هذا العالم التجريبى ـ من ناحية أخرى ـ ليس سلبيا مطلقا لأن وجود العالم العلوى فيه قد طهره ورفع مكانته وقرّبه إلى الكمال والسعادة »[٢] . أما جانكليفتش فيريد أن يحفظ لكل مستوى حقيقته وأصالته . فدراسة المطلق يجب أن تبدأ من المطلق نفسه . ودراسة العـالم

---

(١) Vladimir Jankélévitch : Philosophie Première, P. U. F., 1954, p. 12

(٢) نفس المرجع ، ص ١٩ — ٢٠

التجريبي يجب كذلك أن تبدأ من العالم التجريبي وحده ، باعتبار ان حقيقته قائمة بذاتها ويستمد وجوده من مقوماته هو .

ومن أجل ذلك نرى هذا الفيلسوف يهتم اهتماما خاصا « باللحظة » L'instant ، وذلك في مقابل الفترة L'intervalle . وذلك لأن الله كما يتصوره هو ليس ذلك الاله الذى حل فى الكون ، وأقام فيه فى فترة من فترات الزمان ، ونفذ إلى العالم من خلال هذه الفترة فاستقر فيه وإنما هو بالأحرى ذلك الإله الذى يضىء نوره أمام الانسان فى لحظة من لحظات الإشراق ، ويتجلى أمامه فى ومضة خاطفة ، بين غمضة عين وانتباهتها . وعلينا أن نلاحظ « أن هذه اللحظة . . . . تقال ضد كل استمرار ، وضد كل ديمومة ، وضد قيام نظام ثابت مستقر يفترض فيه أنه الأساس للوجود كله »[1] .

وقد اهتم الفلاسفة الفرنسيون المعاصرون اهتماما بالغا باللحظة لا لشيء إلا لأنها ضد هذه الفترة ، بالمعنى الذى فهمناه منها هنا . ونذكر من هؤلاء الفلاسفه جان فال وجاستون باشلار G· Bachelard

ومعنى ذلك أن ظهور الله أو الحق فى الكون وفى الإنسان ليس إلا « كلمح البصر أو هو أقرب » (سورة النحل ، ١٦) . وأمره وتدخله فى العالم أقرب إلى اللمسات الخاطفة منه إلى أى شيء آخر « وإنا لمسنا السماء فوجدناها ملئت حرسا شديدا وشهبا » (سورة الجن ، ٧٢) . وقضاؤه كله يتم عن طريق فعل « كن فيكون » . وهو فعل سريع يبدأ وينتهى فى لمحة وامضة « وإذا

---

(١) نفس المرجع ، ص ٨٣

(٢) Gaston Bachelard : L'intuition de l instant, Paris, Libraire Stock 1932

قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون » (سورة البقرة ، ٢ ـ سورة آل عمران ، ٣) .

* * *

وهكذا فإننا قد رأينا إلى جانب الواقعية المادية ، وهى تلك الواقعية التى تنكر وجود الله فى كل صوره إنكارا تاما ، مذاهب واقعية أخرى لا يهمها إلا معاداة صورة معينة لله وهى صورة الإله الباطن فى الكون ، الحال فى الإنسان لأن هذه الصورة فى نظرها أولى بالهجوم وأكثر مجافاة لإستقلال الكون والإنسان من كل الصور الأخرى لله . ولذلك نجدها تعتمد على صورة الله المتعالى على الكون ، أو على صورة الإله الذى يظهر للإنسان فى ومضة اللمحة الخاطفة وفى إشراقة اللحظة المضيئة .

والواقعية التى نريد أن ننتهى إليها فى هذا الكتاب واقعية تؤمن بوجود الله فى هذه الصورة المتعالية التى تختلف عن صورة الإله الباطن فى المكان والذى استقر فيه فى لحظة مختارة من الزمان . وفى هذه الواقعية المؤمنة سيظل الباب مفتوحا أمام الانسان لكى يطلب العون والمدد من الله . وسيظل الله يستجيب دائما إلى نداء داعيه . ولكن تدخل الله فى فعل العبد فى هذه الحالة سيكون من قبيل التدخل الخاطف السريع ، المرتبط باللحظة الخاطفة . ولذلك فمن الامور المعروفة فى الإسلام أن يتوجه المسلم إلى ربه قائلا : « اللهم ألهمنى سبل الرشاد » والإلهام هنا تعبير عن هذا الظهور الخاطف لله فى أفعال الانسان . وهو يختلف تماما عن حلول الله فى الفعل الانسانى .

* * *

ب ـ الأساس الثانى : البدء بصيرورة الوجود الطبيعى :

تتخذ المذاهب المثالية جميعها نقطة بدئها من الذات أو الشعور . وتنظر إلى الذات على أنها ليس فقط مسئولة عن إدراك أو معرفة الأشياء بل عن وجوده أيضا . فالذات عند هذه المذاهب المثالية بمثابة الشاشة التى ننظر من خلالها لنرى العالم ، أو بمثابة المركز الذى لابد أن نبدأ به لنصل إلى الوجود .

لكن الفلاسفه المثاليين كثيرا ما بدأوا بالذات وانتهوا عندها أى أنهم كثيرا ماضلّوا فى متاهات الذات ، واتخذوا منها مدار تفكيرهم ، ونسوا أو تناسوا أن يفكروا فى الوجود الطبيعى الواقعى . وعندما فكروا فى هذا الوجود لم يقدموا لنا عنه إلا صورة باهتة له هى « صورته المعقولة » التى تختلف دون شك عن « صورته الواقعية » .

فكان على الفلاسفة الواقعيين أن يبدأوا بداية أخرى . فاتخذوا نقطة بدئهم من العالم الحسى ، أو بمعنى أدق من العالم الطبيعى . ونقول بمعنى أدق لأن البدء بالعالم الحسى لم يؤد إلى نتائج واقعية عند الفلاسفة التجريبيين الحسيين (الفلاسفة الأنجليز) . وذلك لأنهم فهموا الإحساس على أنه الإحساس الذاتى أو مجموعة التأثرات الذاتية الحسية . أما البدء بالعالم الطبيعى أو بالطبيعة عند الفلاسفة الواقعيين فيرجع إلى رغبتهم فى تصور الكون على نحو مستقل عن العقل أو الذات العارفة أو الإحساس الذاتى . (وكلها بمعنى واحد أو وسائل مختلفة لنتيجة واحدة) . وهو يمثل كذلك عندهم ضمانا أكيداً لعدم الحيدة عن أرض الواقع الصلبة .

وهم إذ يتشبثون بالطبيعة كنقطة بدء فى تفكيرهم الفلسفى لايتشبثون بها

فى صورتها الاستاتيكية الجامدة بل فى صورتها الديناميكية المتحركة . وذلك لأن صيرورة الكون أو الطبيعة تعنى أن هذا الكون به فاعلية أصيلة ، تجعله يملك حق تطوره من ذاته .

فالفلاسفة الواقعيون يبدأون إذن من الواقع ، من واقع الظواهر الطبيعية ، فى كثرتها الأصيلة ، وحركتها التى لاتهدأ ، وصيرورتها التى لاتستقر ، وتطورها الذى لا يقف . فليس الوجود عندهم هو ذلك الوجود الثابت الذى يقدمه لنا فيلسوف مثل برمنيدس . فقد أثارت هذه الصورة الثابتة الميتة للوجود فلاسفة كثيرين ، منذ أيام برمنيدس نفسه . فهاجمها هرقليطس ، كما هو معروف فى تاريخ الفلسفة . وهاجمها كذلك أفلاطون ، ونقدها أشد النقض فى محاورة برمنيدس [1] . وذلك بأن أدخل الكثرة فى عالم المثل ، وجعلها تشارك فى المحسوسات ، وفى صيرورتها المتكثرة .

وليس الوجود عند هؤلاء الفلاسفة الواقعيين أيضا هو ذلك الوجود الذى يقدمه لنا هيجل . إذ أن هذا الوجود ، وإن كان قائما على الصيرورة إلا أنه خاضع فى كل تطوراته لتأثير « المطلق » أو « الفكرة » باعتبارها باطنة فيه . فهيجل قد أدخل إذن الصيرورة فى الوجود . ولكن الصيرورة التى يصفها لنا غير الصيرورة التى يتمسك بها الواقعيون . إذ أنها تمثل فى نظرهم صيرورة موجَّهة ، غير أصيلة « تستمد كيانها من مبدأ خارجى . ومعنى ذلك أنها لا تنبع من التطور الذاتى للكون . أو قل إنها صيرورة « المطلق » ، « أو الفكرة »

---

(١) J. Wahl : Etude sur le Parménide de Platon. Paris, Rieder et Cie. éditeurs, 1926.

أكثر من أن تكون صيرورة الوجود الطبيعى نفسه .

وليس الوجود عندهم أيضا هو ذلك الوجود الذى تخضع الصيرورة الكامنة فيه إلى مجموعة من الأفكار والتصورات العقلية الثابتة ، مثل تلك الأفكار التى نجدها عند أرسطو وكانت . فأرسطو يسمى الوجود المادى الواقعى بوجود اللاتعين ، أو بالوجود غير المتعين . وهو وجود خاضع فى رأيه للعلاقة القائمة بين فكرتى القوة والفعل أو بين « صورة » الشىء المتحققة فعلا وبين صورته التى ستتحقق فى المستقبل . ومن خلال هذه العلاقة يبدو هذا الوجود الواقعى على أنه مجرد « فترة انتقال » ينتقل فيها إلى الوجود المتعين أو الوجود بالفعل أو وجود الصورة الذهنية . والفيلسوف كانت هو الآخر يخضع الصيرورة التى فى الوجود إلى نوع من التأليف العقلى ويدخلها فى قوالب وإطارات تصورية ذهنية . كصورتى المكان والزمان والمقولات العقلية . ويرى الفلاسفة الواقعيون أن هذا النسيج العقلى الذى ينشره الفلاسفة العقليون على الوجود الواقعى يحجبهم عن إدراك الصيرورة الواقعية الكامنة فى الوجود .

وعلى ذلك فان نقطة البدء فى التفكير الواقعى بوجه عام ليست هى الذات العارفة ، وليست الصيرورة الموجهة التى يسيطر عليها وجود المطلق الباطن فيها . وليست الصيرورة الخاضعة لمجموعة من الأفكار العقلية والإطارات الذهنية الشكلية ، بل الكون الطبيعى فى صيرورته الأصلية .

* * *

ولكن الواقعيين الماديين الماركسيين عندما يتحدثون عن الصيرورة

يقصدون بها صورة معينـة من الصيرورة ، وهى صورة « الصراع بين الأضداد » .

فهم يعتقدون أن ظواهر الكون فى صراع دائم : صراع بين ظواهره القديمة . وصراع فى النسيج الداخلى لهذه الظواهر نفسها . وهذا هو ما يقصدونه بالديالكتيك . بل أن « التطور » عندهم ليس له معنى آخر إلا الصراع بين الأضداد ، كما يقول لينين Lénine فى كتابه « المادية والمذهب النقدى التجريبى » Matérialisme et empiriocriticisme .

وهم يعتقدون كذلك أن هذا الصراع الداخلى أو الباطنى فى داخل الظواهر الكونية هو نفسه الذى يؤدى إلى ميلاد الظواهر الجديدة وأنبثاقها . فالماء الذى أمامى قد يتحول إلى جليد وقد يتحول إلى بخار . وذلك راجع إلى الصراع الداخلى القائم بين جزيئات الماء بعضها والبعض الآخر ، والذى يجعلها تنضم بعضها إلى بعض فتتكاثف ثم تتجمد ، أو يبتعد بعضها عن البعض الآخر فتخف ثم تتصاعد فى صورة أبخرة .

فالصيرورة إذن ليس لها إلا معنى واحد عندهم هو « الصراع بين الأضداد » . ولكن الصيرورة التى فى الكون ليست دائما صراعا بين الأضداد . فهنالك إلى جانب هذه الصيرورة صيرورة النمو مثلا . وهى تتمثل فى ذلك البرعم المتفتح فى طريقه إلى أن يصبح وردة ، يانعة . وفى هذه الفاكهة الفجة الخضراء فى طريقها إلى أن تصبح ناضجة وتؤتى أكلها . وفى هذا الطفل الذى ينمو وينضج فيصير شابا فرجلا . وهناك إلى جانب ذلك صيرورة التتابع الإيقاعى ، تتابع التيار المائى الذى يقترب من الشاطىء رويدا رويدا فيسمى مدا ثم ينحسر

عنه شيئا فشيئا فيصبح جذرا . وكل هذا ينطق بأن هناك أنواعا من الصيرورة إلى جانب صيرورة الصراع بين الأضداد .

وصيرورة « الصراع بين الأضداد » التى يهتم بها الواقعيون الماديون اهتماما خاصا تطبع الكون الطبيعى بطابع من الصرامة وتصور الظواهر الكونية والكائنات التى يزخر بها هذا الكون فى صورة من الشقاق والتنافر الدائمين . ولكن ليست هذه هى الصورة الدائمة للعلاقات التى تربط الظواهر والكائنات بعضها بالبعض الآخر . وعلينا من أجل ذلك أن نبحث عن بعض التجانس الذى يخلصنا من هذه الصرامة المادية المتزمتة وذلك الشقاق الذى يخلف وراءه فى الطبيعة أشلاء وأشلاء . والبحث عن التجانس هو فى صميمه بحث عن الوحدة . وقد قدم لنا أندريه لالاند André Lalande صورة طريفة لهذا التطور المتداخل أو المتجانس l'involution[1] الذى يمشى جنبا إلى جنب مع ما يعرف عادة بالتطور l'évolution ، أى التطور القائم على الصراع .

واهتمام الواقعيين الماديين بصيرورة الكون الطبيعى قد انتهى بهم أن ينسوا فى غمرة إكبارهم للطبيعة صيرورة الذات . ولكننا يجب أن ننبهم إلى أن للذات صيرورة خاصة بها. فالشعور أو العالم الباطنى — تماما كالكون أو العالم الخارجى — فى صيرورة متصلة ، تجعله — على حد تعبير وليم جيمس — كالنهر المتجدد دائما . فمن الخطأ إذن أن نتحدث عن صيرورة الطبيعة ، ونغفل صيرورة الذات ، أو ننظر إلى صيرورة الذات على أنها مجرد مظهر أو حلقة من حلقات تطور الطبيعة أو صيرورتها . وإنما الأوفق أن

---

(١) André Lalande : Les illusions évolutionistes, Paris, Alcan, 1930

تؤكد صيرورة الذات إلى جانب صيرورة الكون أو الطبيعة لكى نعطى للذات قيمة أو فاعلية تساوى — على الأقل — فاعلية الكون الطبيعى . وفى تقابل هذين التيارين من الصيرورة : صيروة الطبيعة ، وصيرورة الذات تبرز الحقيقة .

وهكذا نرى أننا إذا كنا قد آثرنا أن نبدأ بالواقع وبالصيرورة التى فيه بدلا من الذات لكيلا نفقد أنفسنا فى الذات ومتاهاتها ، فاننا لا نريد مع ذلك أن نتمشى مع الفلاسفة الماديين ونغفل صيرورة الذات أو ننظر إليها على أنها مجرد صدى لصيرورة الطبيعة . وفضلا عن ذلك ، فإن صيرورة الطبيعة فى الواقعية التى نريد أن ننتهى إليها هنا قائمة على الحب والتجانس ، لا على الصراع والشقاق كما هو الحال فى الواقعية المادية .

* * *

حـ — الأساس الثالث : استقلال الطبيعة عن الذات .

الفلسفة المثالية كلها منذ باركلى حتى أحدث تطوراتها المعاصرة قائمة على حجة واحدة لم تتغير . فباركلى — كما قدمنا — قد جعل وجود الشىء قائما فى مجرد إدراكه . وأرجع العالم إلى هذه الإحساسات الذاتية التى ترتسم فى حواس الشخص المدرك وفى ذهنه عن الأشياء . وألغى وجود الجواهر المادية باعتبار أنها ليست لها وجود مستقل عن الذات . ونستطيع أن نلخص حجته فى كلمة واحدة فنقول : لا وجود للموضوع بدون الذات المدركة أو لا وجود للشىء فى استقلال عن العقل .

وقد أدت هذه الحجة بالفلسفات المثالية أن تكون فلسفات انعزاليه قوامها أنانية متطرفة solipsisme : فالفيلسوف المثالى يبدأ عنـــد إدراكه لموضوع ما بأن يقول : هذا هو إحساسى أنا عن هذا الموضوع ، أو هذا هو شعورى أنا ، أو هذا هو تفكيرى أنا . ولكن بأى حق يدعى بعد ذلك أن إحساسه هو أو تفكيره هو أو شعوره الخاص هو ، يمثل الإحساس الخاص بهذا الشىء ، أو يمثل ما عليه هذا الشىء فى الواقع الحسى ؟ ثم بأى حق يريد أن يجعل من إحساسه هو وشعوره هو ، رمزاً للإحساس والشعور بوجه عام ؟

لا بد أن وجود الأشخاص الآخرين سيقف عقبة فى سبيل هذا الإدعاء . إن ثمة أشخاصا آخرين فى المجتمع يتعاملون معه ، ولا بد أنهم يدعون أيضا مايدعيه هو . ولا بد أن إحساس كل فرد منهم بالشىء المدرك لا يمثل عنده مجرد إحساسه الفردى بهذا الشىء بل ما عليه هذا الشىء فى الواقع الحسى . فكيف سيتسنى لكل فرد أن يوفق بين إحساسه الفردى وبين إحساس الآخرين من ناحية ، وبين إحساسه الذاتى وماعليه الشىء فى الواقع من ناحية أخرى ؟

لو أخذنا المثاليين بمنطقهم لانتهى كل منا إلى نظرة فردية انعزالية للكون ، ولتمسك كل منا بإحساسه الفردى الذاتى ولأصبح لزاما عليه أن يسقط من حسابه إحساس الآخرين أو ينظر عليه على أنه غير موجود .

وقد اعترف سارتر بهذا فى إخلاص . وذلك لأنه بعد أن نشر عام ١٩٣٧ فى مجلة « الأبحاث الفلسفية » (الجزء السادس) مقال «الإجو الترنسندنتالى» ، وذهب فيه إلى أن الأنا مساوق أو مصاحب للعالم ، ونظر إليه باعتباره شرطا ضروريا مطلقا للوجود ، عاد بعد ذلك فاعترف فى كتابه « الوجود

والعدم ، بأن « هذه النظرة التى قال بها عام ١٩٣٧ لم تتقدم خطوة واحدة فى حل مشكلة وجود الأشخاص الآخرين »[1] .

وأراد سارتر أن يحل هذه المشكلة بنظريته فى « الظاهرة » . « والظاهرة » عند سارتر مختلفة عن « الشيء » . لإن الشيء ذو وجه واحد فى حين أن الظاهرة لها أوجه متعددة تظهر لى على نحو مختلف عما تظهر به للشخص الآخر . وهذه الأوجه المختلفة ليست إلا مظاهر متعددة للظاهرة الواحدة .[2] وهكذا خيل لسارتر أنه نجح بهذا فى التوفيق بين إدراكى الشخصى للموضوع وبين إدراك الآخرين له .

ولكن سارتر لم ينظر إلى هذه الأوجه أو إلى هذه المظاهر على أنها مظاهر أو جوانب موضوعية للظاهرة ، بل ربط وجودها بذوات الأشخاص المدركين . ومعنى ذلك أن سارتر لم يسلم بوجود مظاهر متعددة للظاهرة إلا لأنه جعل وجودَ ذاتى وذاتك وذات هذا الشخص الثالث شرطا لتعدد هذه المظاهر . وبعبارة أخرى ، فإن سارتر لم يحل المشكلة إلا فى الظاهر . أوهو قد أعترف بقيام المشكلة ولكنه لم يحلها . فالفيلسوف المثالى كان يرى أن وجود الأشياء قائم فى « امتثاله » أوفى « إدراكه » هو وحده ، لأنه قد عول منذ البداية على أن يسقط من حسابه إحساسات الآخرين ووجودهم ، وينظر إلى إحساسه هو فقط على أنه يمثل ما عليه الشيء فى الواقع . أما سارتر فاعترف بوجود الأشخاص الآخرين وأقام وزنا لإدراكاتهم ، ولكن على أساس أن وجود الأشياء قائم فى امتثالى أنا بالنسبة لى ، وفى امتثال الشخص

(١) سارتر : الوجود والعدم ، ص ٢٩٠ .
(٢) سارتر : نفس المرجع ، ص ١٣ .

الآخر بالنسبة له، وهكذا . وهذا عود بنا إلى قول بروتاجوراس فى أن « الإنسان مقياس كل شىء » .

* * *

وأدركت الواقعية الفلسفية جميع هذه الأخطاء التى وقعت فيها المذاهب المثالية ، وأرادت أن تتفاداها . فنظرت إلى الأشياء المادية وإلى الطبيعة بوجه عام نظرة أخرى تقوم على أن لها وجودا مستقلا عن الذات .

فالأشياء المادية عند الواقعيين ليست مجرد كتلة غير محدودة ولا متميزه ، هى أصل الفساد والعماء والمعرفة الظنية كما كان ينظر إليها أفلاطون وأرسطو . وهى لا تنحل إلى مجرد إمتداد عقلى أو أفكار عقلية يتصورها « الكوجيتو » على نحو مانجده عند ديكارت . وهى ليست مجرد صور ذهنية ، وإحساسات ذهنية كل وجودها قائم فى مجرد إدراكها ، كما ذهب باركلى . وهى ليست أيضاً مجرد ملابسات لملإ الإطارات العقلية التى يضعها العقل ليشكل بها الطبيعة (مثل إطارات المكان والزمان) ، كما كان ينظر إليها كانت . الأشياء المادية عند الفلاسفة الواقعيين ليست هذا كله لأن لها كيانا مستقلا قائما بذاته . وذلك لأن لهذه الأشياء عندهم وجودا وراء مايبدو لنا منها فى الإدراك ، ولأن وجودها ليس مقيدا بحال من الأحوال بعجلة الذات .

لكن على أى نحو يتصور الفلاسفة الواقعيون هذا الإستقلال للطبيعة أو للأشياء المادية عن الذات ؟

هناك تصورات كثيرة لإستقلال الطبيعة قدمها لنا الفلاسفة الواقعيون .

فالواقعية المادية المارسكيه تتصور هذا الإستقلال على أنه سبق للمادة بوجه عام على الشعور ، فى الوجود . وتتصوره على أنه سبق للطبيعة على العقل . وتتصور تبعا لذلك الشعور أو العقل على أنه مجرد أنعكاس للطبيعة المادية ، أو مجرد نتاج لها ، من صنعها هى ، وحلقة من حلقات تطورها . ومعنى ذلك أن أستقلال الطبيعة عن الذات يدل فى هذه الفلسفة على سبق فى الوجود وفى المرتبة من الطبيعة على الذات . بل هو يدل فى نظرها على إلغاء الثنائية القائمة بين الذات والمادة ، والإبقاء على المادة وحدها باعتبار أنها تمثل الوجود الوحيد أو الحقيقة الوحيدة . وتنظر تبعا لذلك إلى الذات أو الشعور أو التفكير باعتباره مجرد مظهر من مظاهر هذه المادة .

ولكن هذه الصورة للواقعية المادية فيها كثير من المغالاة ومن التعصب المذهبى المقفل . ومن أجل ذلك ثار عليها نفر كبير من الماركسيين أنفسهم ، ومن الواقعيين الآخرين الذين لا ينتمون إلى الماركسية .

فاستقلال الطبيعة عن الذات لا يعنى أو لا يجب أن يعنى عند الواقعيين خضوع الذات للطبيعة خضوعا سلبيا . وما أشبه معنى الإستقلال هنا فى الفلسفة بمعناه فى السياسة . فاستقلال دولة ما لا يستتبع خضوع الدولة الاخرى لهذه الدولة . بل يستتبع بالأحرى قيام علاقات وروابط بين هذه الدولة المستقلة والدول الأخرى المستقلة . وكذلك الحال فى الفلسفة . فاستقلال الطبيعة عن الذات ـ وهو المبدأ الذى ينادى به الفلاسفة الواقعيون ـ لا يتضمن خضوع الذات للطبيعة أو للكون المادى بل يتضمن قيام علاقة بين الذات والطبيعة ، يحتفظ فيها كل منهما باستقلاله عن الآخر ، وبعدم خضوعه له .

وهكذا ستكون الطبيعة أو الأشياء المادية حاضرة أمام الذات ، فى مواجتها ،

أو باعتبارها ماثلة أمامها. ولن يستتبع هذا الحضور أى نوع من التبعية من جانب الذات للأشياء أو من جانب الأشياء للذات . والتبعية التى يرفضها الواقعيون قد حصرها الف بارتون برى Ralph Barton Perry فى هذه العلاقات : فهى إما أن تكون من قبيل العلاقة القائمة بين الجزء والكل ، أو بين العلة والمعلول ، أو بين الصفة والشيء الموصوف (أى المحلول بالموضوع) أو تكون من قبيل تضمن شيء فى شيء آخر (١) .

فالعلاقة القائمة بين الأشياء المادية والذات أو العقل ليست من قبيل أىّ من هذه العلاقات . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن الأشياء المادية مستقلة عن عن الذات أو أن الذات مستقلة عن هذه الأشياء المادية . ولكن يجب أن لا نفهم من هذا الاستقلال عدم وجود علاقة على الإطلاق بينهما . إذ أن هناك علاقة ، ولكنها ليست من قبيل علاقة التبعية التى أشرنا إليها الآن . ولنطلق على هذه العلاقة القائمـــة بين الطبيعة والذات ببساطة اسم « علاقة الحضور » .

ولندعيم علاقة الحضور القائمة بين الذات والأشياء المادية ذهب بعض الفلاسفة الواقعيين إلى وصف العقل بأنه « عنصر محايد » فى عملية الإدراك ، وذلك ليضعفوا من تأثيره أو يقللوا من خضوع الطبيعة له . فالعقل عند رالف بارتون برى يستطيع أن يدرك إدراكا مباشرا الوجودات المادية ، ويتصل بها ، دون أن يؤثر فى وجودها ، أى دون أن يغير من وجودها الواقعى . ووجود الشيء فى العقل عنده لا يختلف عن وجوده خارج العقل ،

---

(١) in The New – Realism. Cooperative Studies in Philosophy, p. p. 100–114

لأن وجوده فى العقل لا يعنى أنه أصبح عقليا خالصا . ووجوده خارج العقل لا يعنى أيضا أنه أصبح ماديا خالصا . بل هو فى كلتا الحالتين مزيج من « العقلى » « والمادى » .

وقد لجأ الفلاسفة الواقعيون إلى وسيلة أخرى كذلك يقررون بها استقلال الطبيعة عن الذات العاقلة . فالعقل أو الذات العاقلة عند الفلاسفة المثاليين العقليين تؤثر فى الوجود الواقعى عن طريق العلاقات أو الروابط التى تفرضها على الأشياء المادية وتخلعها عليها فتربط بينها ، وتمنحها نوعا من الوحدة تنظم كثرتها المادية وتردها إلى ضرب من التأليف العقلى . فالعقل عندهم إذن مصدر وحدة لهذا العالم المادى . أما الفلاسفة الواقعيون فلا يوافقون على منح العقل هذه المهمة : مهمة إقامة العلاقات العقلية بين الأشياء . ومن أجل ذلك ذهبوا إلى أن العلاقات التى توحّد وتربط الأشياء والتى يقول عنها العقليون إنها تصدر عن العقل ، قائمة فى الطبيعة قياما موضوعيا بين الأشياء المادية نفسها ، عن طريق ما تستطيع أن تقوم به هذه الأشياء من « تشكيلات » وتنظيمات نابعة من الطبيعة نفسها .

ومعنى ذلك أننا عندما نقوم بإدراك الأشياء المادية فنحن لا ندركها وحدها ، بل ندركها وندرك معها العلاقات التى تصل بينها فى الواقع . أو قُل إننا ندرك الموقف كله دفعة واحدة ، بما يشتمل عليه من أشياء وعلاقات قائمة بينها . فليس الأمر إذن فى عملية الإدراك بحاجة إلى تدخل العقل ، ليضيف من عنده مجموعة الروابط التى من شأنها تدعيم الإدراك . إذ أنه يجد هذه الروابط ماثلة أمامه وقائمة بين الأشياء فى الوجود الخارجى . وبهذا أصبح للعلاقات وجودا خارجيا موضوعيا فى مقابل وجودها الداخلى

أو العقلى . الأمر الذى من شأنه أن يدعم استقلال الطبيعة عن العقل .

ولن نسترسل فى ذكر الوسائل الكثيرة التى لجأ إليها الفلاسفة الواقعيون فى إعطاء مبدأ « استقلال الطبيعة عن العقل » معنى آخر يختلف عن المعنى الذى نجده عند الجناح المادى الماركسى من الواقعية . وسنكتفى بما ذكرناه تاركين تفصيل ذلك عند شرحنا لفلسفة صمويل الاسكندر فى الفصل الثانى من هذا الباب .

* * *

تلك هى أهم الأسس الفلسفية التى تقوم عليها الواقعية الفلسفية . وقد حاولنا أثناء عرضنا لهذه الأسس أن نقدم للقارىء صورا أخرى للواقعية غير الصورة المعروفة لها فى الفلسفة المادية ، بحيث اشتمل كل أساس من هذه الأسس الثلاث التى قدمناها للواقعية الفلسفية كما نفهمها على نقد موجه ضد الواقعية المادية .

الفصل الثاني

نموذج من الفلسفة الواقعية

الواقعية الجديدة أو النيوريالزم عند صموئيل الاسكندر

١ — معنى الفلسفة عند صمويل الاسكندر

توفى صمويل الاسكندر Samuel Alexander الفيلسوف الإنجليزى المعاصر عام ١٩٣٨ . ويعتبر مذهبه الفلسفى كما يقول هو بنفسه « جزء متمم للاتجاهات الواقعية التى بدأت فى انجلترا مع مور Moore ورسل Russell وفى أمريكا مع المؤلفين الست لكتاب : « نيوريااليزم أو الواقعية الجديدة The New Realism » (١) .

وسنحاول فى الصفحات التالية أن نقدم خلاصة لأهم الجوانب التى يشتمل عليها مذهب هذا الفيلسوف الواقعى ، وهى الجوانب التى تعنينا فى هذا الكتاب فقط ، وأعنى بها الجوانب التى تعرض فيها لنقد المثاليين وأصحاب نظرية المعرفة . وقدم لنا آراء طريفة فى نظرته إلى العقل وعلاقته بالكون .

الفلسفة كما يفهمها صمويل الاسكندر مرتبطة بالروح الديموقراطية التى تمنع صاحبها من أن يضع العقل « فوق » الأشياء لتأتمر هذه الأخيرة بأمره، وتخضع لكلمته . وتلزمه على العكس من ذلك أن يضعه إلى جانب الأشياء ، على قدم المساواة معها ، وفى مستوى واحد وإياها . والفارق بين وجهة النظر الأولى والثانية هو الفارق الذى يفصل المثالية عن الواقعية . يقول الاسكندر فى كتابه الرئيسى « المكان والزمان والألوهية » : « إن الفارق الحقيق بين المثالية والواقعية قائم فى نقطة البدء أو فى منهج التفكير عند كل منهما . فالمثالية أيا كانت صورتها وأيا كانت الطريقة التى تتبعها فى إخفاء

---

(١) S. Alexander : SPace, Time and Deity, 2 vols, Vol. I, London. Macmillan and Co. Lt, 1934, p. XXVI.

أفكارها عنا ، تذهب إلى أن العقل هو مركز جميع الأشياء ونقطة البدء فى جميع التحليلات . والمثالية المسماة بالمثالية المطلقة يدور تفكيرها حول المبدأ القائل بأن أجزاء الكون لاتمثل الحقيقية لأن الحقيقة العليا تتمثل فى « الكل » أوفى « المطلق » ، الذى يكوّن الأساس لهذه الأجزاء . أما الواقعية فترى أنه ليس للعقل أى مكان ممتاز فى الكون ، اللهم إلا باعتبار أنه أكمل الأشياء وهذا هو الفارق بين هاتين الصورتين من صور التفكير . والبحث الذى سنتناوله فى هذا الكتاب سيتصف بأن بحث واقعى بهذا المعنى » (١) .

فالإسكندر يؤمن بأن حقيقة الطبيعة والأشياء التى تزخر بها حقيقة إيجابية لاتستمدها من وجود روح مطلقه تمثل الكل وتكون الأجزاء الأخرى بالنسبة لها مجرد أجزاء للكل أو مظاهر له : « فالأجزاء المتناهية الفانية على الرغم من أنها لاتعدو كونها مجرد أجزاء بسيطة إلا أنها أجزاء حقيقة تستمد حقيقتها من ذاتها ، ووجودها ليس مجرد وجود مستمد من وجود كلى » (٢) . ومن أجل ذلك يرفض كل فلسفة تعتقد بنزول الإله فى لحظة معينة من الزمان إلى الكون ليقيم فيه ويسيطر عليه ويتجسد إنسانا معينا : « إن الله لم يتحقق مطلقا فى تلك الصورة المتناقضة لإنسان مايملك صفات لامتناهية » (٣) .

ومعنى ذلك أن فلسفة الاسكندر ستكون وصفا للطبيعة وللأشياء باعتبار ان لها كيانا مكتفيا بذاته . وهذا الوصف سيكون وصفا علميا تجريبيا .

---

(١) الاسكندر : المكان والزمان والالوهية ، الجزء الأول ، ص٨

(٢) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص٣٦٩

(٣) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص٣٩٤

فالفلسفة أو الميتافيزيقا عند الاسكندر كالعلم سواء بسواء . كلاهما تجريبي في المنهج . والاختلاف بينهما قائم في موضوع دراسة كل منهما . فالعلم يتخذ موضوعه من الظواهر التجريبية . أما الميتافيزيقا فموضوعها العلاقات الأولية غير التجريبية القائمة بين الظواهر (المقولات) . « نستطيع أن نعرِّف الفلسفة بأنها الدراسة التجريبية لما هو غير تجريبي أو أولى ، أى المقولات . الاولية على النحو الذى نلتقى فيه بالاشياء التجريبية تماما . إذ أننا نلتقى بكليهما فى حقل التجربة » (١) .

وهكذا يحدد لنا الأسكندر ميدان البحث الفلسفى أو الميتافيزيقى . فنجده يفهم الميتافيزيقا على نحو جديد طريف . فالميتافيزيقا عنده ليست دراسة للوجود الأول ، وليست تفسيرا للكون بالاتجاه إلى مبدأ روحى ، وليست من ناحية أخرى دراسة تجريبية لظواهر الكون ، وليست من ناحية ثالثة ميتافيزيقا أولية ترنسندنتالية تملى على الكون مجموعة من الشروط الأولية . الميتافيزيقا ليست كل هذا بل هى دراسة تجريبية للمقولات الأولية . والمقولات الأولية كما يفهمها هو ليست تلك المقولات العقلية التى يضعها العقل فى الطبيعة ليشكل بها الأشياء . بل هى العلاقات التى توجد فى الطبيعة نفسها وتربط بين الأشياء أو الظواهر بعضها والبعض الآخر ، عن طريق فاعلية هذه الأشياء نفسها . ذلك أن « العلاقة » كما يفهمها الأسكندر ليست تلك التى تربط بين الذات والموضوع ، بل هى تلك العلاقة التى تربط بين موضوعين أو شيئين فى حقل التجربة الواقعية ، أى بالنظر إلى أتفاقهما أو أختلافهما أو تشابهما أو تنافرهما إلخ . والمهم « أن الروابط أو العلاقات والموضوعات التى تربط بينها تكون

---

(١) المكان والزمان والالوهية ج ١ ، ص ٤ .

عناصر فى قلب حقيقة واقعية واحدة . ومن هذه الناحية ، فان العلاقات والموضوعات التى تربط بينها تمثل طرفين لحقيقة واحدة ، وكل فصل بينهما فصل اصطناعى ، (١) .

وبعد شرحنا للمعنى العام للفلسفة كما يفهمها الاسكندر سنحاول فى الفصل القادم أن نلخص أهم آرآئه الفلسفية التى تعنينا هنا .

---

(١) المكان والزمان والالوهية ، ج ١ ، ص ٢٥٨ .

٢ ـ آراء الاسكندر الفلسفية

١ ـ المكان ـ الزمانى :

نقطة البدء التى اختارها الاسكندر فى فلسفته نقطة بدء واقعية ، تتمثل فى هذا الكون الطبيعى الذى يطلق عليه اسم الكون المكانى ـ الزمانى . ويشرح لنا الاسكندر سر تمسكه بهذه التسمية ، فيقول : « من نافلة القول أن نذكر أن عالمنا عالم أحداث : تقع فى المكان وتجرى فى الزمان . ومن أجل ذلك ، فبدلا من أن نقول إن ثمة مكانا وإن هناك زمانا ، وبدلا من أن نتصور العالم على أنه ممتد فى المكان امتدادا منفصلا عن تطوره فى الزمان علينا أن نتحدث منذ الآن عن مكان ـ زمانى أو عن زمان داخل فى نسيج الأشياء . ومن هذه الناحية ، سيبدو العالم أمامنا لا على أنه ذو ثلاثة أبعاد بل على أنه ذو أربعة »(١) .

وليس من شك فى أن هذه النظرة إلى المكان تمثل أحدث النظرات إليه وهى نظرة تتمشى مع النظرات العلمية ونظرية النسبية بوجه خاص . لأن هذه النظرية الأخيرة تقوم على إدخال الزمان فى المكان ، باعتبار أنه يمثل البعد الرابع له . ولذلك يذهب الاسكندر إلى « أن الزمان هو روح المكان ، وأن المكان بدوره هو جسم الزمان »(٢) .

---

(١) S. Alexander : The historicity of things – art. in Philos. and History Essays presented to Ernest Cassirer, Oxford, The Charenton Press 1936, p. 11

(٢) المكان والزمان والالوهية ، ج ٢ ، ص ٣٩ .

وإدخال الزمان فى المكان أو فى الكون هذا النحو إقرار بأن هذا الكون فى حركة دائمة وصيرورة متصلة . ومعنى ذلك أن البدء بالمكان الزمانى فى فلسفة الاسكندر هو بمثابة البدء بصيرورة الكون الطبيعى . لأن المكان الذى يدخل فيه الزمان مكان لا يعرف الهدوء : « ليس هناك مكان هادىء ، لأن المكان فى جوهره زمانى . . . وكل مكان ليس مكانا خالصا ، بل مكانا زمانيا . والزمان فى جوهره سيلان أو حركة متصلة »[١] . ولذلك نستطيع أن ننظر إلى هذا المكان ــ الزمانى على أنه هو هو الحركة : « نستطيع أن ننظر إلى المكان الزمانى اللامتناهى الشامل على أنه هو هو الحركة ، خاصة وأن هذه النظرة إلى المكان الزمانى قريبة من نظرة اللغة العادية له »[٢] .

ولكى يؤكد الاسكندر الصيرورة الكاملة للكون الطبيعى ذهب إلى أن « كل بقعة أو نقطة فى المكان يجرى عليها الزمان كله ، كما أن كل لحظة فى الزمان تتعاقب فى أجزاء المكان كله »[٣] .

ومن أجل هذا السبب نفسه ، يتحدث الاسكندر عن « تاريخية » historicity الكون أو الأشياء المادية ليعارض بها تاريخية الوجود البشرى أو تاريخية الإنسان التى يتحدث عنها الفلاسفة الوجوديون والتى تتم فى الزمان الوجودى الخاص بالفرد ، أو بالذات الفردية المتزمنة فى زمانها الخاص . أما عند الاسكندر فالتاريخية هى تاريخية الكون الطبيعى الذى يدخل فى نسيجه الزمان وتطبعه الصيرورة بالحركة الدائمة .

---

(٣) S. Alexander : SPace – Time, art in Proceedings of The Aristotelian Society (N. S.) 1918, Vol. XVIII, p p. 410-418, p. 412.

(٢) المكان والزمان والالوهية ، ج ١ ، ص ٨١ .

٢ ــ الزمان مصدر الانبثاق emergence فى الكون :

رأينا أن الزمان داخل فى نسيج الكون الطبيعى دخولا يجعل من حياتنا كلها حياة متزمنة . فنحن نعيش فى الزمان وبالزمان منذ بدء الخليقة .

ويلاحظ الاسكندر أن اهتمام الفلاسفة اهتماما جديا بالزمان لم يتم إلا فى الفلسفة المعاصرة وعلى يد برجسون بنوع خاص . ولذلك نراه يشيد ببرجسون من أجل هذا الاهتمام بالزمان ، فى غير موضع من مؤلفاته وكتاباته الفلسفية .

ونظرة الاسكندر إلى الزمان نظرة جديدة إذا قورنت بنظرة فيلسوف مثل كانت . فالزمان عند كانت ، شأنه فى ذلك شأن المكان ، يمثل شرطا أوليا للتجربة الممكنة . أما عند الاسكندر فهو قائم فى الأشياء غير منفصل عنها . والزمان عند كانت ــ من ناحية ثانية ــ منفصل عن المكان ، لأن المكان يمثل الصورة الأولية للإدراك الحسى الخارجى . أما الزمان فهو الصورة الأولية للإدراك الحسى الباطنى . أما عند الاسكندر فلا مبرر مطلقا لهذا الفصل بين الإدراك الحسى الخارجى والإدراك الحسى الباطنى ، لأن الإدراك الحسى الباطنى لا يتم إلا إذا كان مرتبطا بإدراك الوقائع والأشياء الخارجية . وإذا أردنا أن نستخدم هنا مصطلحا كثيراً ما لجأ إليه الاسكندر لقلنا إن إدراكنا للزمان كإدراكنا للمكان ، إدراك تأملى contemplated ، أى أننا نتأمله باعتباره قائما خارج أنفسنا . ومن ناحية ثالثة ، الزمان عند كانت له خاصية واحدة هى « التتابع » ، ويقصد به كانت تتابع الحالات الشعورية الخاصة أو تعاقبها . أما عند الاسكندر ، فلما كان الزمان يوجد خارج

أنفسنا ، ولما كان إدراكه لا يكون إلا إدراكا خارجيا لارتباطه الدائم بالأشياء ، فإنه يتصف بصفتين أخريتين إلى جانب صفة « تتابع اللحظات » . فهو من ناحية زمان لا يعود إلى الوراء irreversible . ومعنى ذلك أنه إذا وجدت لحظة من لحظات هذا الزمان قبل لحظة أخرى أو سابقة عليها ، فإن التطور الخاص بالزمان لا يمكن أن يجعل هذه اللحظة فى يوم ما ، لاحقة على اللحظة الأخرى ما دامت قد سبقتها مرة . ومن ناحية ثانية ، فان هذا الزمان الذى يتحدث عند الاسكندر يتصف بالتعدى ، بمعنى أنه إذا كانت اللحظة ا سابقة على اللحظة ب ، واللحظة ب سابقة على اللحظة حـ فلا بد أن تكون اللحظة ا سابقة على حـ ، ولا بد كذلك أن تقع اللحظة ب دائما بين ا ، حـ .

فالزمان عند الأسكندر يتصف إذن بالتتابع ، وبعدم قابلية لحظاته للعودة إلى الوراء ، وبالتعدى . وهذه الصفات الثلاث التى ذكرها الأسكندر خاصة بالزمان تقابل أبعاد المكان الثلاثة ، فصفه التعاقب أو التتابع يقابلها المكان ذو البعد الواحد ، وصفه عدم القابلية للعودة إلى الوراء يقابلها المكان ذو البعدين ، وصفة التعدى يقابلها المكان ذو الأبعاد الثلاثة . ولذلك ، فإن كل لحظة زمانية لا بد أن يقابلها نقطة مكانية ، وبالعكس . وسيؤدى ذلك إلى أن لحظات الزمان كلها ستنتشر فى نقط المكان كلها . كما أن نقط المكان سيتكرر حدوثها فى مجرى الزمان كله .

* * *

ولكن ما السبب الرئيسى الذى جعل الأسكندر يضع الزمان فى المكان على هذا النحو ؟

ذلك لأن الزمان عند الأسكندر هو مصدر الانبثاق والعامل الأساسى لجميع مظاهر الخلق التى فى هذا الكون. فالكون عند الأسكندر علة لذاته، والخلق فيه خلق داخلى يتم من تلقاء نفسه. والزمان عنده بهذا الاعتبار ليس فقط مصدر الحركة التى فى الكون، بل مصدر الخلق فيه أيضا.

فالزمان إذن زمان خلاق، والتطور «تطور خالق» - إذا جاز لنا أن نستخدم تعبير برجسون هنا - . وحركة الزمان التلقائية فى الكون هى التى تؤدى إلى انبثاق جميع الظواهر الجديدة التى يشهدها العالم كل يوم، وهى التى تؤدى إلى جميع أنواع الخلق. وإذا أردنا أن نعبر عن هذا كله بكلمة واحدة لقلنا إن الزمان عند الاسكندر هو «زمان الانبثاق».

فما معنى الانبثاق؟

يقول الأسكندر: «إن ثمة مجموعات تبرز إلى الوجود وتولد فى الزمان . . . . وجريان الزمان نفسه هو الذى يؤدى إلى بروز هذه المجموعات وإلى إنبثاق صفات جديدة . . . . وانبثاق صفة جديدة ابتداء من مجموعات سابقة فى الوجود، تتبع مستوى من الموجودات سابق فى الظهور على المستوى الذى تتبعه هذه الصفة الجديدة وله من الخصائص ما لهذا المستوى يرجع إلى أن هذا المستوى السابق فى الوجود يكون قد وصل إلى آخر مراحل تطوره، ويكون فى هذه المرحلة الأخيرة قد أرهص بانبثاق هذه الصفة الجديدة وأرهص كذلك بانفصالها عنه واندراجها تحت المستوى الذى يليه» (١).

فوضع الزمان فى المكان يؤدى إذن إلى انبثاق الموجودات بعضها

---

(١) المكان والزمان والالوهية، ج ٢، ص ٤٥

عن البعض الآخر فى تطور خلاق ينبعث من الفاعلية الذاتية الكون . ومن الطبيعى أن نشأة جميع الموجودات التى يزخر بها الكون تكون مرتبطة عند الاسكندر بهذا المكان ـ الزمانى الذى يمثل عنده « الأرضية » التى تنبثق منها جميع مظاهر الكون وظواهره . فن المكان ـ الزمانى تنبثق المادية ، ومن المادية تنبثق الصفات المادية المختلفة ، ومن الصفات المادية تنبثق الصفات الفزيائية ـ الكيمائية . وهذه تؤدى إلى انبثاق الكائنات الحية ـ وأخيرا نلتقى فى أعلى السلم بالعقل .

والكون على هذا النحو يبدو فى نظر الاسكندر على أنه كون ناقص . ومعنى ذلك أن تطور الكون عنده لم ينته بعد . ولذلك فعلينا أن نكون دائما فى حالة توقع انبثاق تطورات أخرى له وعدم وقوف تطور الكون أى عدم بلوغه غايته ، يمثل سر عظمة الكون فى نظر الاسكندر . ولذلك نجده يطلق على نقص الكون الدائم اسم « الألوهية Deity . فالكون الطبيعى به سر غامض يجعله دائما كونا ناقصا من ناحية ، ويجعل كل طبقة من الموجودات تتطلع إلى الطبقة التى تليها فى شوق وأمل من ناحية أخرى .

ومعنى ذلك أن لكل طبقة من الموجودات عند الاسكندر ألوهية خاصة بها ، تتمثل فى هذه الحركة الدائمه التى تدفعها إلى التطلع نحو الطبقة التى تليها فى المرتبة . وهذه الألوهية نفسها هى التى تؤدى إلى انبثاق أو بروز الموجودات بعضها من البعض الآخر . أما الألوهية العامة للكون فتتمثل فى حركته الخلاقة الدائبة ، وفى نقصه الدائم الذى يجعل دائرة تطوره مفتوحة دائما ، لا تقفل أبدا .

وهكذا نرى أن فكرة « الانبثاق » عند الاسكندر مرتبطة بفكرته عن

« الألوهية » وذلك لان انبثاق الوجودات بعضها عن البعض الآخر لا يتم إلا عن طريق هذا التطلع الذى نلتقى به فى كل طبقة من الموجودات فى سعيها إلى الاقتراب من الطبقة التى تتلوها .

وهذا يفسر لنا عنوان الكتاب الرئيسى للاسكندر وهو « المكان والزمان والالوهية » . وواضح من العنوان أن رأى الاسكندر فى الخلق متأثر تماما بنظرية التطور ، وأن فكرته عن الالوهية تختلف تماما عن فكرة الاديان عن الله . إذ أن الالوهية هنا تنبع من التطور الذاتى للكون ، بمعنى أنها لا تصدر عن خالق أو موجود بعينه كما تقول الاديان . الامر الذى لا نوافق الاسكندر عليه ، على الرغم من اتفاقنا معه فى أكثر من رأى من آرائه الفلسفية .

* * *

٣ — المقولات التجريبية :

لن تتضح فكرتنا عن فلسفة الاسكندر الواقعية إلا إذا قابلنا بينها وبين فلسفة عقلية أخرى مثل فلسفة كانت ، خاصة فى نظرة كل منهما إلى المقولات والعلاقات .

فنحن نعلم أن كانت قد بدأ بأن أخرج الجوهر من الطبيعة ووضعه فى حوزة العقل ، وذلك لكى يخضعه إلى مجموعة من الاطارات العقلية التى تنشر عليه أو يصب هو فيها فيذوب كيانه الطبيعى وينحل إلى مجرد فكرة عقليه . وفلسفة كانت بأمرها إن هى إلا محاولة من جانبه لالغاء الوجود المستقل الطبيعى للجواهر والاشياء المادية وإدخالها فى حوزة العقل . ونظرة واحدة إلى لوحة المقولات التى قدمها لنا كانت تقنعنا بهذا التفسير .

أما الأسكندر فقد حرص على أن يحتفظ للجواهر المادية بوجودها الطبيعي . أى أنه حرص على أن ينظر إليها فى وجودها الأصيل ، ويبتعد عن وجودها الذهنى الذى قدمه لنا كانت . ومن أجل ذلك عند ما يتحدث الأسكندر عن الجوهر لا يحدد كيانه بالصورة العقلية التى له بل بما يسميه « الإطار المكانى » الذى تتحدد معالمه عن طريق الاشياء أو الجواهر الاخرى التى تجاوره فى المكان .

وتبعا لذلك ، فستختلف نظرة كل من الاسكندر وكانت إلى العلاقات والمقولات .

فالعلاقة أو الرابطة عند كانت هى رابطة بين الذات والموضوع أو هى رابطة تضعها الذات وتفرضها على الموضوع فرضا لتشكله بحسبها . أما عند الاسكندر فالعلاقة أو الرابطة ليست إلا « موقفا تجريبيا يربط بين حدين »[1] . فالعلاقة عنده إذن هى العلاقة التجريبية الصرفة التى تربط بين موجودين أو أكثر فى حقل التجربة ، عن طريق « تشكيلات الطبيعة » ، وبصرف النظر عن تدخل الذات . وستتحدد هذه العلاقة ، لا عن طريق الإطارات العقليه التى تنشرها الذات على الموجودات ، بل عن طريق التشابه التجريبي الصرف الذى يجمع بين الموجودات أو التنافر الذى يفصل بينها . ومعنى ذلك أن العلاقة كما يفهمها الأسكندر ، هى الرابطة التى نلتقى بها فى التجربة وتجعلنا نقارن بين موجودين أو أكثر عن طريق صفاتها التجريبية الخاصة .

والمقولات ، كما يفهمها الأسكندر ، لن تكون هى الأخرى تلك التشكيلات العقلية التى تفرضها الذات على الأشياء ، وتنشرها عليها لتلفها بين طياتها لفا ،

---

(١) المكان والزمان والألوهية ، ج ١ ، ص ٢٤٢ .

كما هو الحال عند كانت ، بل ستصبح تلك العلاقة الكلية التى تربط الموجودات بعضها بالبعض الآخر فى حقل التجربة وحده .

والفارق الوحيد بين العلاقة والمقولة فى نظر الأسكندر هو أن العلاقة رابطة بين شيئين فردين أو جزئين . أما المقولة فهى رابطة بين أشياء كثيرة ، ولا تنظر إلى العلاقة الجزئية التى تنشأ عرضا بين موجودين فى موقف جزئى بقدر ما تنظر إلى العلاقة الكلية الثابتة - إلى حد كبير - بين هذين الموجودين . فالمقولة إذن رابطة كلية ، أما العلاقة فرابطة جزئية . ويجب أن لا نفهم من « الكلية » هنا أنها تعنى تصورا ذهنيا كليا ، نابعا من العقل - كما نشاهد ذلك عند الفلاسفة العقليين الذين اهتموا بتحديد الماهية العقلية أو التصور الذهنى وأولهم سقراط وأفلاطون - بل إنها تعنى رابطة كليه تنشأ وتتم فى حقل التجربه نفسها .

فالروابط الكلية روابط قائمه بين الأشياء . وتنتج عن تشكيلات وتحركات تجريبية خالصة للأشياء فى المكان الزمانى . ولما كانت هذه التشكيلات تخضع فى أغلب الأحيان لبعض الصور أو الأشكال أو « التنظيمات » التجريبية العامة فإن المقولة ستدل على هذه الصور التجريبية العامة التى تدخل فيها الأشياء أثناء تطورها وحركتها فى المكان . ومن أجل ذلك يقول الأسكندر : « إن الكليات كليات تجريبية تمثل صوراً وأشكالا تتم فى حقل المكان - الزمانى »[1]

فالكليات عند الاسكندر ليست إذن تلك الشروط العامة الأولية التى تجعل التجربة ممكنة على نحو مانجد ذلك عند كانت بل هى روابط واقعية نلتقى

---

(١) المكان والألوهية ، ج ١ ، ص ٢١٥ .

بها فى حقل التجربة ، وتكون نتيجة لتلك التشكيلات التى تقوم بها الموجودات فى الطبيعة . وقد قال الاسكندر بهذه التشكيلات ليؤكد بذلك أن الطبيعة تستطيع أن تقف وحدها على أرجلها دون تدخل العقل . ونحن نعلم أن الطبيعة قد بدت أمام الفلاسفة العقليين على أنها عاجزة عن أن تنظم نفسها بنفسها . ومن أجل ذلك طالبونا هؤلاء العقليون بأن نلجأ إلى العقل لينظم الطبيعة . أكثر من ذلك ، فهم قد لجأوا إلى العقل لا لينظم الطبيعة فقط بل ليخلقها خلقا ، وذلك بقصد إلغاء وجود الطبيعة لحسابه ، وإعطائه كل الحقوق على حساب الطبيعة . فهم قد تصوروا الطبيعة على أنها مادة عمياء تظل هكذا مكتوفة اليدين حتى يشرق عليها العقل فتحظى حينئذ فقط بالنظام والفهم . أما الاسكندر فأراد أن يثبت على العكس من ذلك أن الطبيعة تستطيع وحدها أن تفعل أشياء وأشياء . وعلى الرغم من ذلك فإنه لم يتطرف كما تطرف الفلاسفة العقليون ، ولم يلغ العقل لحساب الطبيعة كما فعلوا هم بالطبيعة التى ألغوها لحساب العقل . فهو قد أعطى للعقل حقوقا تساوى الحقوق التى أعطاها للطبيعة وزيادة : « الأشياء المادية أشياء واقعية ، شأنها فى ذلك شأن العقل ولكنها لن تبلغ أبدا درجة كماله »(١).

وهكذا نجد أن واقعية الاسكندر ـ شأنها فى ذلك شأن كل المذاهب الواقعية المعقوله المشروعه ـ قد قامت لتوزع المسؤلية بين العقل والطبيعة ، أى أنها قامت لتطالب الفلاسفة بأن يستمعوا إلى صوت الطبيعة ، وأن يؤمنوا بتشكيلاتها الذاتية وقدرتها على الوقوف على أرجلها وحدها ، بعد أن ظلوا

(١) S. Alexander : The Basis of Realism – art. in Proceedings of the British Academy 1913 – 1914. p.p. – 279-314, p. 279.

آمادا طويلة يستمعون إلى صوت العقل وحده باعتبار أنه مصدر كل نظام وكل خير وكل جمال فى الكون .

والأمر شبيه بذلك فيما يتعلق بنظرة الاسكندر إلى سائر المقولات الأخرى ، كالعلية والهوية والكم والعدد . فرابطة العلية عنده لاتشير إلى قوة أو طاقة مجهولة كامنة فى العلة تؤثر فى العلول . بل تعنى فقط رابطة أو علاقة واقعية تجريبية بين شيئين أو سلسلة من الأشياء تتداخل بعضها فى البعض الآخر . ومعنى ذلك أن العلية « نظام » من العلاقات المتداخلة بين الجواهر أو الأشياء ، تجعلنا نفكر فى هذا الجوهر إذا عَرض أمامنا هذا الجوهر الآخر . أما الهوية identity فليست هوية عقلية بل هوية تجريبية تتمثل فى الصورة التى يأخذها جوهر من الجواهر فى محيطه أو إطاره المكانى ـ الزمانى ، ويعرف بها وفيها . أما مقولة الكم فقد تصورها الاسكندر على أنها تعبير عن شغل زمان معين بمكانه الخاص أو دخول « نقطة » من المكان فى « اللحظة » التى تقابلها فى الزمان . ومقولة العدد معناها عند الاسكندر ارتباط العدد بموضوع ، أو بشىء ما . فالعدد ٢ مثلا معناه شخصان أو كراستان أو كتابان . فالعدد إذن تجريبى شأنه فى ذلك شأن جميع المقولات .

* * *

٤ ــ فاعلية الذات لا تتعارض مع استقلال الطبيعة :

أضفت المذاهب المثالية المختلفة على العقل قدرات خاصة جعلت منه ليس فقط مصدر معرفة الأشياء الخارجية بل خالقها وموجدها على نحو ما . فوجود الأشياء عند باركلى مثلا مرهون بإدراكها وقائم فى فعل الإدراك .

وكان على الإسكندر أن يحدد موقفه من هذه الاتجاهات المثالية . فذهب إلى أن معرفة العقل للأشياء تؤثر فى الأشياء من ناحية أنها معروفة أو قابلة لأن تعرف ، ولكنها تترك حقيقتها أو طبيعتها الأخرى دون أن تمسها . وذلك لأن « الحقيقة الواقعية تدين بصفاتها المعروفة إلى العقل . ولكن وجودها ليس متوقفا على كونها معروفة . فوجودها إذن ليس قائما فى مجرد إدراكها بل إن إدراكها هو مجرد إدراكها [1] .

وهذا الموقف الذى وقفه الإسكندر من المثاليين وأصحاب نظرية المعرفة شبيه بموقف الواقعيين الجدد أو أصحاب « النيوريالزم » فى الفلسفة الأمريكية . فقد ذهب الفلاسفة الأمريكيون الستة فى كتابهم « النيوريالزم » إلى أن « الواقعية تذهب إلى أن الأشياء القابلة للمعرفة تظل موجودة ..... إذا لم تخضع للمعرفة . والواقعية بذلك تناقض المذاهب الذاتية ومذاهب نظرية المعرفة المثالية التى لا تستطيع أن تتصور أن الأشياء قد تكون موجودة فى استقلال عن الذات العارفة [2] .

وعلى ذلك فان الإسكندر يريد أن يؤكد نوعا من استقلال الأشياء تجاه الذات العارفة . ولكن هذا الاستقلال ليس معناه بحال من الأحوال إلغاء العلاقة القائمة بين الأشياء وبين الذات ، فليس من شك فى أن ثمة صلات تربط بين الذات والموضوع فى كل تجربة للإنسان مع الأشياء . ولكن الموضوع هنا هو الموضوع المعروف أو القابل للمعرفة . وهو

---

(١) المكان والزمان والألوهية ، ج ٢ ، ص ٢٥٩ ؛

(٢) The New Realism, 1912, Appendix, p. 474.

يختلف عن الموضوع فى وجوده الطبيعى . أو عن الموضوع باعتباره موضوعا فقط : « فالذات تتدخل فى إدراك اللون الأزرق باعتباره مدركا ، ولكن لاشأن لها به باعتباره لونا أزرقا »[1] .

وهكذا فان الإسكندر لم ينكر فاعلية الذات على الرغم من توكيده استقلال الموضوع عنها . والفاعلية التى أثبتها الإسكندر للذات تتمثل فى فاعلية الاختيار . فالذات تنتقى من الموضوع الذى أمامها مايروق لها من أجزائه المختلفة . ولكن هذا الانتقاء أو الاختيار لا يؤثر فى وجود الموضوع كموضوع ، بل يتناول فقط إدراكه أو وجوده المدرك : « إن كل ماتدين به الموضوعات الذات قائم فى هذا الاختيار الذى يتناول جانبها المدرك أما وجود هذه الموضوعات وصفاتها الموضوعية ، فتظل محتفظة بها باعتبارها موجودات واقعية قائمة فى المكان ـ الزمانى ، أى باعتبار أنها موضوعات غير عقلية أو غير ذهنية »[2]

ويشرح لنا الإسكندر كيف أن إختيار الذات لبعض أجزاء الموضوع لا يؤثر فى وجود الموضوع ، فيقول : « عندما نضيف حامض الكبريتيك على الملح ، فانه يقوم بفصل الكبريت عن الصوديوم . ولكن الصوديوم الذى سيكوّن كبريت الصوديوم هو نفس الصوديوم الذى كان فى الملح ، على الرغم من أنه يدين بوجوده الحالى فى الكبريت إلى إختيار الحامض له وفصله على حده . وعندما يستخلص حيوان ما الأكسجين من الجو ، فان هذا الحيوان هو الذى يقوم بنقل هذا الأكسيجين إلى الرئتين ، ولكن الأكسيجين الموجود الآن فى الرئتين هو هو الأكسيجين الذى كان فى الهواء . وشبيه

---

(١) Alexander : The Basis of Realism, p. 302.

(٢) المكان والزمان والألوهية ، ج ٢ ، ص ٩٥ .

بهذا كله إدراك العقل المادة ورؤيته لها مستديرة أومستطيلة تبعا المنطقة التى يراها منها . ولكن الشكل المستدير أو الشكل المستطيل ليسا إلا عناصر واقعية من المائدة المدركة ، إختارتها الذات تبعا للزاويه التى تنظر منها إلى الأشياء » (١) .

ومن أجل ذلك أصطنع الاسكندر تفرقة بين « الموضوع » و« الشيء » أو بين الوجود الشيئى والوجود الموضوعى باعتبار أن الوجود الشيئى يمثل الوجود الواقعى للأشياء القائمة فى المكان ـ الزمانى ، بينما يمثل الثانى الجانب المدرك من الأشياء : علينا إذن أن نفرق بين « الموضوعات » باعتبار أنها تدل على الموجودات المتناهية التى تدركها الذات أثناء فاعليتها ، وبين المجموعات الواقعية التى توجد فى المحيط المكانى ـ الزمانى والتى نطلق عليها اسم « الأشياء » » (٢) .

* * *

● ـ معاصرة العقل للطبيعة .

ذهبت المذاهب المثالية إلى أن وجودالطبيعة أو الكون مرهون بإدراك العقل وبتشكيل هذا الأخير له . ولكى يقاوم الإسكندر هذا الإتجاه كان عليه أن ينظر إلى العلاقة القائمة بين العقل والطبيعة على ضوء جديد . فذهب إلى أن العقل ليس إلا مجرد جزء من الطبيعة أو الكون . وذلك لأنه يؤمن

---

(١) Alexander : The Basis of Realism, p. 302.

(٢) المكان والزمان والألوهية ، ج ٢ ، ص ٩٢ .

بالمبدأ الواقعى القائل بأن الفيلسوف يجب أن يتخذ من الكون مركزاً cosmocentric ، لا أن يتخذ — كما يفعل المثالى — من عقله أو نفسه مركزاً egocentric . ولكن على الرغم من اعتقاد الاسكندر الراسخ بأن العقل ليس إلا مجرد جزء أو قطعة من الكون إلا أنه يؤكد أنه قطعة لا كسائر القطع الأخرى ، قطعة ممتازة ، تتميز بأنها أكثر كمالا وفاعلية من أية قطعة أخرى .

وثمة خطأ آخر اهتدى إليه الاسكندر فى المذاهب المثالية . إذ أنه رأى أن هذه المذاهب لاتكتفى بأن تجعل من العقل الإنسانى مركزا للعالم بل إنها تبالغ إذ تضع العقل فى طبقة عليا أو مستوى عالٍ ، وتنظر إلى الكون كله من علٍ ، من فوق هذا البرج المسمى بالعقل .

ولكى يعارض الاسكندر هذه الفكرة ذهب إلى أن الذات توجد فى نفس المستوى الذى توجد فيه الأشياء المادية ، أو توجد فى حالة معية معها . فالذات توجد مع الموضوع co-exist ، وعلاقتها مع الموضوع ليست إلا مجرد موقف واقعى ، كأى موقف واقعى يربط بين موضوعين : « إن علاقة المعرفة التى تصل بين الذات والموضوع ليست قائمة فى فعل المعرفة الذى تعرف به بالذات موضوعها أو تخلقه خلقا ، بل فى الموقف الواقعى الذى يربط بينهما »(١) .

وينبهنا الاسكندر إلى أنه كما أن هناك تأثيراً من جانب الذات فى الموضوع ، فهناك كذلك تأثير من الموضوع فى الذات . وذلك لأن الذات معاصرة للأشياء ، توجد جنبا إلى جنب معها ، وليست متعالية عليها : « إن

---

(١) المكان والزمان والالوهية ، ج ١ ، ص ٢٤١ .

الشعور العقلى يوجد فى المكان ، تماما كما ينتشر اللون الأخضر على ورقة الشجرة »(١) .

هناك إذن معاصرة من الشعور للأشياء ، ولكننا يجب أن نميز فى داخل هذه المعاصرة بين الاثنين على أساس أن الشىء مستقل عن الشعور . « فالموضوعات الخارجية مرتبطة بالشعور الذى يؤثر فيها ، ولكن لهذه الموضوعات وجوداً مستقلا عن الشعور »(٢) .

والاسكندر فى نظرته هذه إلى علاقة العقل بالكون يتبع كوبرنيكس ويعارض بطليموس . فقد رأينا سابقا أن نظرة بطليموس إلى الكون تؤدى إلى أن هذا الكون يدور فى فلك الإنسان وفى مدار عقله . أما كوبرنيكس فلما كان قد وضع الأرض وساكنيها لتدور حول الشمس ، فان هذا قد أدى إلى وضع البشر وعقولهم جوار الأشياء ، جنبا إلى جنب معها .

* * *

٦ — ارتباط فاعلية الذات بمحيطها الخارجى والداخلى :

رأينا أن الاسكندر قد ذهب إلى أن الذات أو العقل معاصر للطبيعة وللأشياء ، وإلى أن العقل يؤثر فى الأشياء عند محاولته معرفتها ، ولكنه

(١) S. Alexander : Mental Activity in willing and in ideas - art. in Proceedings of The Aristotelian Society (N.S.) Vol. IX, 1908 - 1909, p.p. 1-40, p. 7

(٢) S. Alexander : Contribution to Symposium. " The nature of mental activity " - Proceedings of The Aristotelian Society (N.S.), Vol. VIII, 1908, p.p. 215-226, p. 219

لا يؤثر إلا فى جانبها المدرك القابل للمعرفة وليس فى وجودها الشيئى الواقعى .

ولكن العقل قبل أن يوجد وسط الأشياء فى الطبيعة ، يوجد فى الجسم الانسانى . فعلينا أن ننظر الآن فى علاقة العقل بالجسم أو بالوجود الجسمانى كما نظرنا سابقا فى علاقته بالأشياء أو بالوجود الشيئى .

يرى الاسكندر — كما رأى اسبينوزا من قبل — أن العقل له وجود جسمانى . فنحن نعلم أن العقل mens عند اسبينوزا ليس إلا « فكرة جسمانية » idea corporis . والتفكير لا يتم عنده إلا عن طريق التأثير المباشر للجسم فى العقل . وهكذا نرى أن اسبينوزا قد نظر إلى الجسم والعقل على أنهما وجهان لشىء واحد . وعلى هذا النحو ، رأى الاسكندر أن العقل عبارة عن مجموعة من الحالات العقلية المرتبطة بالجسم ارتباطا وثيقا وتتلقى تأثيرات الجسم عليها فى كل لحظة .

ويفرق الاسكندر بين العقل mind الذى يرتبط عنده بالجسم بوجه عام ، وبين الشعور أو الوعى Consciousness ، الذى يرتبط بالمخ باعتباره أن المخ ليس إلا مجرد جزء من أجزاء الجسم . فالعقل والشعور يرتبطان إذن بالجسم أو المخ وتتأثر فاعليتهما أو نشاطهما بهذا الارتباط .

ولكن يجب أن لا نفهم من هذا أن الاسكندر قد ألغى وجود العقل أو الشعور ، ونظر إليه على أنه مجرد مادة أو حالة معينة من حالات المادة كما يذهب الماديون المتطرفون . فالشعور أو التفكير عنده مرتبط بالمخ ، ولكن وجوده لا ينحل إلى مجرد هذه الرابطة وحدها .

وهكذا نرى أن الاسكندر بعد أن ربط بين العقل والمحيط الخارجى الذى

يتمثل فى الوجود المكانى ـ الزمانى ، ربط كذلك بينه وبين محيطه الداخلى الذى يتمثل فى الجسم أو المخ . ولكن على الرغم من حرص الاسكندر على ربط فاعلية العقل بمحيطه الواقعى ، سواء أكان داخليا أم خارجيا ، فانه نظر مع ذلك إلى فاعلية العقل أو الذات على أنها فاعلية أصيلة . والأشبه أن ننظر إلى رأى الاسكندر فى هذه النقطة على أنه وثيق الشبه برأى فيلسوف أمريكى هو إدوين هولت Edwen Holt الذى نظم إلى الشعور أو العقل على أنه نقطة التقاء Cross – section تلتقى فيها الفاعلية الذاتية مع الأفعال الجسمانية والتأثيرات المكانية معا .

ولكن هذا لا يعنى أن الاسكندر قد أرجع وجود الشعور إلى العالم العضوى أو إلى العالم الطبيعى . فالاسكندر حين يقرر أن الشعور أو العقل متصل بمحيطه الداخلى والخارجى معا يريد أولا وقبل كل شيء أن يتابع السير فى الاتجاه الواقعى ويربط فاعلية الذات بأشياء ملموسة أمامنا : بجسدنا الذى نعرفه ونتصل به اتصالا مباشرآ وبالأشياء المادية التى نلتقى بها فى حياتنا الواقعية . وبذلك يكون قد نجح فى أن يبعدنا عن آراء أخرى ، كتلك التى تقول مثلا بأن حقيقة الشعور مستمدة من وجود روح غامض مباطن له . فقد ذهب بعض رجال الدين وبعض الفلاسفة إلى أنه يوجد داخل الأنا أو الشعور شعور آخر ، ينتمى إلى ضرب آخر من الوجود هو الوجود اللامتناهى . وأن وجود مثل هذا الشعور اللامتناهى هو الأساس فى فاعلية الشعور أو العقل المتناهى . أما الاسكندر فقد نجح بما قدمه لنا من تصور واقعى لفاعلية الشعور فى إبعادنا عن مثل هذه الأقوال .

ففاعلية الذات أو الشعور عند الاسكندر تتحدد وتتضح بوقوفنا على

« الملابسات » الداخلية والخارجية التى تظهر أو تتجلى فيها أو بوقوفنا على محيطها الداخلى أو الخارجى . ويفرق الإسكندر بين فاعلية الذات المرتبطة بالمحيط الداخلى الذى يتمثل فى الحالات العضوية المختلفة ، وبين فاعليتها المرتبطة بالمحيط الخارجى ، وهى التى يطلقون عليها اعادة عملية الإدراك الحسى . ويسمى الفاعلية الأولى باسم التأمل الذاتى enjoyement ، والفاعلية الثانية باسم التأمل الخارجى Contemplation . ولكن هذه التفرقة ليست واضحة تمام الوضوح عند الإسكندر . وهذا راجع بطبيعة الحال إلى أنه يصعب علينا الفصل بين المحيط الداخلى والمحيط الخارجى فى كل لحظة من لحظات الشعور .

* * *

٧ ـ الخطأ :

نحن نعلم أن من أهم الأسباب التى دفعت الإنسان إلى الثقة بنفسه وقللت من تهالكه على العالم المادى الخارجى هذا التهالك الساذج الذى جعله أول الأمر مشدود الوثاق بالطبيعة هو اكتشافه أنه يخطىء . فاكتشافه لخطئه قد جعله يعتقد أن له عقلا يوجهه ، ويظهره على الأشياء فى صورة تغاير الصورة التى لها فى الواقع . وهكذا اكتسب ثقته بنفسه ، واندفع فى تيار المثالية على نحو ما رأينا ذلك .

وقد رأينا فى فلسفة الإسكندر أن فاعلية الذات مرتطبة ارتباطا وثيقا بالمحيط الخارجى والداخلى اللذين توجد فيهما . وقد يبدو من الصعب أن نتحدث بعد ذلك عن ظاهرة الخطأ فى فلسفة كهذه . والحق ان الحديث عن الخطأ وتعليله فى الفلسفات الواقعية أمر عسير . ولكن الإسكندر يعلل لنا

الخطأ تعليلا واقعيا يتمشى مع الإتجاه الذى سار فيه . وهو يميز بين ثلاثة أنواع من الأخطاء فى عملية الادراك .

أخطاء واقعية وأخطاء بمعنى الكلمة أو أخطاء صرفه وأخطاء وهمية أو أوهام .

فالأخطاء الواقعية تأتى من أن العقل لايستطيع أن يختار فى الشيء الذى أمامه جميع جوانبه دفعة واحدة . فقد رأينا أن الإسكندر حصر مهمة العقل أو الذات العارفة فى إختيار بعض جوانب الشيء المدرك . ولكن العقل يعجز عن أن يحيط بجميع جوانب الشيء دفعة واحدة .

ومن ناحية أخرى ، فان هذه الجوانب الواقعية للشيء المدرك لا تثبت على حال واحدة بل هى دائمة التغير . فاذا كانت درجة حرارة النار التى أمامى تتغير تبعا لإقترابى منها أو إبتعادى عنها ، فليس معنى ذلك أن درجة الحرارة نفسها هى التى تتغير بل معناه أن العقل بعد أن يكون قد بعد مع الجسم عن النار لم يعد قادرا على أن يتخير جميع درجات الحرارة التى كان قادرا على إختيارها والإحساس بها عندما كان قريبا منها .

اما الأخطاء الصرفة مثل خطئنا فى رؤية لون الجبل البعيد وحكمنا بأن لونه أصبح لونا أزرق ، ومثل حكمنا بانكسار العصا الموضوعة فى حوض من الماء . . الخ . نقول إن هذه الأخطاء الصرفة قد توحى بتأويل ذاتى للأخطاء وبتأثير الذات فى وجود الأشياء .

ولكن مصدر هذه الأخطاء الصرفه عند الإسكندر هو أننا فى حالة الجبل البعيد الذى نرى أن لونه قد أكتسب لونا أزرق مثلا ، نكون قد أصبحنا على مسافة بعيدة تفصل بيننا وبينه . وبذلك أصبحنا لا نرى الجبل وحده بل نراه مقترنا

بالمناظر التى تحيط به وتؤثر فى لونه . وكذلك الحال فيما يتعلق بالعصا المنكسرة فى الماء ، فإننا لا نرى العصا وحدها بل نراها منغمرة فى الماء . فالأخطاء هنا مصدرها المحيط الذى توجه فيه الأشياء المدركة ، وليس مصدرها الذات كما يذهب المثاليون .

أما الأخطاء الوهمية أو الأوهام فيبدو لأول وهلة أن تأثير الذات فى إيجادها أوضح من تأثيرها فى الأخطاء الصرفة أو الأخطاء الواقعية . ومثالها أننا إذا وضعنا قطعة من الورق رمادية اللون فوق ورقة أكبر منها حجما ذات لون أحمر فإننا سنرى لونا أخضر ينبعث أمام أعيننا . الأمر الذى يجعلنا نرى الورقة الرمادية كما لو كانت قد أصبحت ذات لون أخضر .

ويرى الاسكندر أن رؤيتنا للون الأخضر لا يتعلق بتدخل الذات المدركة بل يرجع إلى أننا قد قمنا بنقل اللون الأخضر الذى يكون قد ظهر من تجمع أو اتحاد الرمادى مع الأحمر من المحيط الذى ظهر فيه إلى الورقة . فنظن أن لونها قد أصبح أخضر .

وهكذا استطاع الاسكندر أن يؤول جميع الأخطاء تأويلا واقعيا ويبعد عن التأويلات المثالية لظاهرة الخطأ فى الإدراك .

* * *

٨ — إكتفاء الوجود بذاته :

هل العالم الذى نعيش فيه هو وحده العالم الواقعى الحقيق ؟ أم أنه ليس إلا مجرد مظهر لعالم آخر يفوقه كمالا ؟

ترى المثالية أن حقيقه هذا العالم مستمدة من حقيقة أخرى أسمى منها وأكثر كمالا . فأجزاء هذا الكون لا وجود ولا قوام لها إلا بالكل وفى

الـكل . والحقائق الجزئية التى يعج بها هذا الـكون الطبيعى ليست الا مجرد مظاهر للحقيقة المطلقة الباطنة فيها .

وكان من الطبيعى أن نجـد معـارضة شديدة لهـذه النظرة عند فيلسوف واقعى مثل الاسكندر . فهو يرى أن لـكل شيء فى الوجود حقيقة واقعية . وأن الوجود بأسره مكتف بذاته وأننا لسنا بحاجة إلى أن نطلب العون من كائن آخر لـكى نعترف بحقيقة العـالم والأشياء معا .

هنا ونستطيع أن نسأل سؤالا آخر . ماموقف الاسكندر من الله ؟

رأينا من قبل أن الاسكندر يعـرف الألوهية تعريفا خاصا . فهى عنده تدل على هذه الحركة التى نلتقى بها فى مستوى معين من الموجودات عند نزوعه إلى مستوى آخر يعلوه . فهى تترجم إذن عن هذا الشوق الذى تشعر به مجموعة من الكائنات عند تطلعها إلى مجموعة أخرى أكمل منها فى سلم التطور. هذا فيما يتعلق بالألوهية الجزئية ، أى بالألوهية الخاصة بكل مستوى معين من الوجود ، أو بكل مجموعة من الكائنات . أما الألوهيه العامة أو الـكلية فهى هذا النزوع الذى نلمسه فى الـكون كـكل ، والذى يدفعه إلى الانتقال من حالة إلى حالة أخرى هذا الانتقال الذى يعطينا مجموعة لامتناهية من التطورات الجديدة التى نظفر بها فى حركة انبثاق الموجوات بعضها عن البعض الآخر .

أما فيما يتعلق بالله فيقول الاسكندر « إن الله هو الـكون كله فى مجموعه عندما يكون حاصلا على الألوهية . وجسم الله هو الـكون كـكل . أما روحه فهى الوهيته . لـكن هـذا الـكائن الحاصل على الألوهية ليس كائن حاضرا موجودا الآن ، بل هو كائن مثالى . وإذا كان لابد من البحث عن موجود

حالى أو حاضر ندعوه باسم الله فسيكون هذا الكون اللامتناهى فى تطوره الدائم وفى شوقه نحو الألوهية ، (١) .

وهكذا استطاع الاسكندر أن يقدم لنا صورة لله لاتمثل موجودا حاضرا بعينه اصطلح رجال الدين على تسميته بأنه أكمل الموجودات وأسماها ، بل صورة يتراءى من خلالها الله على أنه هذا الكون اللامتناهى فى تطوره الدائم . فالله عند الاسكندر ليس كائنا ، بل سيكون .

وهذه الصورة التى قدمها الاسكندر لله تتعارض دون شك مع إله الأديان . وقد سبق أن أشرنا إلى معارضتنا للاسكندر فى هذه النقطة . لأننا نؤمن بالصورة التى قدمها لنا الاسلام لله ، لا إيمانا دينيا فحسب ، بل إيمانا عقليا فلسفيا كذلك .

(١) المكان والزمان والالوهية ، ج ٢ ، ص ٣٥٣

المراجع التى ورد ذكرها فى الكتاب

مراجع الباب الأول

الفصل الاول

Alquié (F.) : La Découverte Métaphysique de l'homme chez Descartes, Paris, P.U.F. 1950.

Berkeley (G.) : 1) A Treatise Concerning The Principles of Human Knowledge, edited by George Sampson, in 3 vols, London, George Bell and Sons, 1897, Vol. I.

2) The Three Dialogues between Hylas and Philonus, ed. by George Sampson, Vol. I.

Boutroux (E.) : La philosophie de Kant, Paris, Vrin, 1926.

Brunshirck (Léon) : Les Ages de l'intelligence, Paris, Alcan, 1937.

Caird (Edward) : The Critical Philosophy of Immanuel Kant, 2 vols., Glasgow 1889.

Descartes (René) : Discours de la Méthode -- Texte et Commentaire par Etienne Gilson, Paris, Vrin, 1921.

Twing (A.E.) : Idealism — A critical Survey, London Methuen and Co. Ltd., 1933.

Hume (David) : A. Treatise of Human Nature, (Everymaen's Library, edited by Ernest Rhys) in 2 vols., London, 1939.

Kant (Emmanuel) : 1) Critique de la Raison Pure, trad. franç. par A. Trenasaygues et B. Pacaud, Paris, P.U.F., 1950.

2) Prolégomènes à toute Métaphysique future qui pourra se présenter comme science, trad. franç. par J. Gibelin, Paris, Vrin, 1941.

Lachelier (Jules) : Du fondement de l'induction, in oeuvres complètes de Lachelier, Paris, Alcan, 1920.

Lachièze-Rey (Pierre) : L'idéalisme Kantien, 2ème éd. Paris, 1950.

Locke (John) : Essay on Human Understanding, in Works edited by A.C. Fraser, 2 vols., Oxford, 1884.

Prichard (H.A.A.) : Kant's Theory of Knowledge. Oxford, 1909.

الفصل الثانى

Alexander Samuel) : Ptolemaic and Copernican Views of Place of Mind in the Universe-art. in The Hilbert journal, Vol. III, No. 1, October 1909, p.p. 47-66.

Bergson (Henri) : 1) La Pensée et le Mouvant, 27ème éd., Paris, P.U.F., 1950.

2) L'Evolution Créatrice, Paris, Alcan, 1925.

Bradley (F.H.) : Appearence and Reality, London, 1893.

Bréhier (Emile) : Liberté et Métaphysique — art. in Revue Internationale de Philosophie, 1939, No. 6, pp. 1-13.

Husserl (Edmund) : 1) Formale Und Transzendantale Logik, Halle, 1929.

2) Erfahrung und Urteil, Hambourg, 1948

3) Idées directrices pour une Phénoménologie, trad. franç. par Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, 19ème éd. 1950, Tome Premier.

James (William) : 1) A Pluralistic Universe, London, Longmans Green and Co., 1900

2) Pragmatism — A New Name for some old ways of Thinking, London, Longmans Green and Co., 1911.

3) Essays in Radical Empiricism, London, Longmans Green and Co., 1912.

Montague (William) : The New Realism and the Old — in The New-

Realism-Cooperative Studies in Philosophy, New-York, The Macmillan Company, 1912

Nietzsche (F.) : 1) Ecce Homo, trad. franç. par Alexandre Violette, Paris, Gallimard, 3ème éd., 1942.

2) La naissance de la Tragédie, trad. franç par Geneviève Blanquis, Paris, Gallimard, 1ère éd., 1949.

Wahl (Jean) : 1) Du rôle de l'idée de l'instant dans la philos. de Descartes, Paris, Alcan, 1920.

2) Existence Humaine et Transcendance, éd. de la Baconnière, Neuchâtel, 1944

Whitehead (A.N.) : Process and Reality — An Essay in Cosmology, Cambridge, University Press, 1929.

المراجع العربية :

(١) مشروع السلام الدائم للفيلسوف كانت . ترجمة الدكتور عثمان أمين ، القاهرة ، مكتبة الانجلو ١٩٥٢

(٢) عثمان أمين : محاولات فلسفية ، القاهرة ، مكتبة الانجلو ، ١٩٥٣

(٣) التأملات لديكارت — ترجمة الدكتور عثمان أمين ، القاهرة مكتبة القاهرة الحديثة ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٧

(٤) زكى نجيب محمود : حياة الفكر فى العالم الجديد ، القاهرة ، مكتبة الانجلو ، ١٩٥٧

(٥) يحي هويدى : مقدمة فى الفلسفة العامة ، القاهرة ، مكتبة القاهرة القاهرة الحديثة ، ١٩٥٧ .

مراجع الباب الثانى

الفصل الاول

Heidegger (Martin) : 1) De l'essence de la vérité, trad. franç., Paris, Vrin, 1948.

2) Kant et le problème de la Métaphysique, trad franç., Paris, Gallimard, 1953.

Husserl (Edmund) : Méditations Cartésiennes, trad. franç., Paris, Urin, 1947.

Marcel (Gabriel) : 1) Journal Métaphysique, Paris, Gallimard, 1927,

2) Etre et Avoir, Paris, Aubier 1935.

3) Du refus à l'invocation, Paris, Gallimard, 1948.

4) Le Mystère de l'Etre, I, Paris, Aubier, 1951.

Merleau-Ponty (M.) : La Phénoménologie de la perception, Paris, Gallimard, 1945.

Mounier (Emmanuel) : Introduction aux Existentialismes, Paris, Denoel, 1947.

Sartre (J.P) : 1) La Nausée, Paris, Gallimard, 1938.

2) L'Etre et le Néant, Paris, Gallimard, 1943.

3) L'Existentialisme est un Humanisme, Paris, Nagel, 1946.

4) L'imagination, Paris, P.U.F., 1950

Than-Duc-Thao : Phénoménologie et Materialisme Dialectique, Paris, éd. Mink Tan, 1954.

Wahl (Jean) : 1) La Théorie de la Vérité dans la philosophie, Paris, Jaspers. Les Cours de Sorbonne

2) Cent années de l'Histoire de l'idée d'existence (1848-1948)

— Heidegger — Les Cours de Sorbonne.

3) Esquisse pour une Histoire de « l'Existentialisme », Paris, L'Arche, 1949.

4) Notes sur la première partie de « Erfahrung und Urteil » de Husserl. — art. in Revue de Méta· et de Morale, Janvier-Mars 1952

الفصل الثانى

Heidegger (Martin) : 1) Qu'est-ce que le Métaphysique, trad. franç. par Corbin, Paris, Gallimard, 1951.
2) Sein, Und Zeit, Erste Halfte, 1949·
3) Holzwege, Frankfurt, 1950.

Jolivet (Regis) : Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à J.P Sartre, Paris, éd. de la Fontenelle 1948.

Sartre (J.P.) : 1) L'Age de Raison, Paris, Gallimard, 1945.
2) Huis Clos in Théâtre de J.P. Sartre, Gallimard, 1947.

Wahl (Jean) : Essai sur le Néant d'un Problème — art in Deucalion I, 1946.

مراجع الباب الثالث

الفصل الاول

Bachelard (Gaston) : L'intuition de l'instant Paris, Libraire Stock, 1932.

Blondel (Maurice) : L'Action (1893), nouvelle éd., Paris, P.U.F., 1950.

Hawidy (Yehia) : L'idée de Transcendence dans la philos franç. Contemporaine (Thèse Principale présentée en Sorbonne 1955).

Jankélévitch (V.) : Philosophie Première, Paris, P.U.F., 1954.

Kant (E.) : La religion dans les limites de la simple raison, 1793, trad. franç., par Gibelin, Paris, Urin, 1943.

Lalande (André) : Les illusions évolutionistes, Paris, Alcan, 1930

Lenine : Matérialisme et empirio-criticisme, Paris, Editions Sociales, 1948.

Montague (William) : The Story of American Realism — in Twentieth Century Philosophy, ed. by D.D. Bunes. New York. Philos. Library, 1947, p.p 419-448.

Wahl (Jean) : Etude sur le Parménide de Platon, Paris, Rieder et Cie. Editeurs, 1926.

الدكتور زكى نجيب محمود . حياة الفكر فى العالم الجديد ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو ، ١٩٥٧ .

الفصل الثانى

Alexander (Samuel) :

1) The nature of mental Activity — Contribution to Symposium — In Proceedings of The Aristotelian Society (N.S.). Vol. VIII, 1908, p p. 215-226.

2) Mental Activity in Willing and in Ideas — art. in Proceedings of the Aristotelian Society (N.S.). Vol. IX, 1908-1909, p.p. 1-40

3) The Basis of Realism — art. in Proceedings of the British Academy 1913-1914, p p. 279-314.

4) S. Pace-Time — art. in Proceedings of The Aristotelian So-Ciety (N.S.), 1917-1918, Vol. XVIII, p-p. 410-418

5) S. Pace Time and Deit, 2 vols. Lonodn, Macmillan and Co. Ltd , 1934.

6) The Historicity of Things — art. in Philos. and History Essays presented to Ernest Cassirer, Oxford, The Charenton Press, 1936

كشاف المصطلحات

(A)

بعدى أو تجريبى A posteriori

الموقف الطبيعى Attitude naturelle (موقف رجل الشارع) عندهوسرل .

الوجود الصحيح أو Authentique الصادق (عندهيدجر) وهومرادف عنده للوجود المهموم .

فعل الملكية Avoir

توافق Adjustement

مبهم أو غامض Ambigu

حسر نفسى Angoisse

أولى A priori

(B)

شطر الطبيعة إلى ذات وموضوع (عند ويتهيد) Bifurcation (of Nature)

(C)

كوجيتو سابق Cogito préreflexif على التأمل العقلى (عند سارتر) .

الشعور أو الوعى Consciousness (وهو يرتبط عند الاسكندر بالمخ) بخلاف العقل Mnid الذى ليس له مكان محدد فى الجسم .

الشعور بالذات Conscience de soi

الموضوع المتأمل (خارج Contemplated الذهن) عند الاسكندر . بخلاف الموضوع المتأمل تأملا باطنيا (داخل الذهن) enjoyed

مقولات عقلية Caégories

مقولات تجريبية [Emperical] categories عند صمويل الاسكندر

الاختيار الوجودى Choix (Le)

الكوجيتو العقلى (أنا أفكر) Cogito

الكوجيتو Cogito en situations الملتحم فى مواقف

(D)

صيرورة Devenir

معطيات Données

الوجود البشرى Dasein

الألوهية (عند الاسكندر) Deity وتمثل حالة الكون باعتباره كونا ناقصا، تتطلع كل طبقة فيه إلى الطبقة التى تعلوها فى شوق.

(E)

الحرية الملتزمة. أى الحرية المقيدة بالمواقف التى تظهر engagée (liberté) فيها بطبيعتها دون أن تهدف إلى هذه المواقف أو تقصد إليها قصداً.

البداهة الاصلية Evidence originaire السابقة على المعرفة العقلية عند هوسرل

الوجود الخاص Existence

فلاسفة Philosophes de l'existence الوجود (جبريل مارسل - كارل ياسبرز)

الوجوديون Existentialistes (سارتر ومدرسة باريس الوجودية)

التجربة (الحسية) Expérience

التجربة Expérience existentielle الوجودية القائمة على معاناة المواقف

التجربة الحية Expérience vécue (عند هوسرل والوجوديين)

نظرية المعرفة Epistémologie

منهج الأبوخيه عند هوسرل Epoché

وجود الشيء قائم Esse est percipi فى ادراكه (باركلى)

الحساسية Esthétique Transcendantale الشارطة (عند كانت).

فعل الكينونة Etre (verbe)

الوجود العام Être

وجود L'être-dans-la-monde الإنسان فى العالم

الوجود فى ذاته Être-en-soi (وجود الأشياء) عند سارتر

الوجود لذاته Être-pour-soi (وجود الشعور)

بداهة عقلية (عند ديكارت) Evidence

(F)

خداع النفس La mauvaise foi

فكرة العقبة (عند Facticité [La] الوجوديين) وتمثل القيود التي تحد الحرية

الايمان Foi [La]

(G)

الموقف الأرضي أو البطلميوسي الذي يقول بأن مركز Géocentrique مجموعة الكواكب هو الأرض ومن عليها من الناس. وهو تعبير يدل على الموقف المثالي.

(H)

الموقف الشمسي أو الكوبرنيكي الذي يقول بأن مركز Héliocentrique مجموعة الكواكب هو الشمس. وهو تعبير يدل على الموقف الواقعي.

تاريخية الوجود البشري أي تزمنه بالمواقف التي يحياها في زمانه Historicité الباطني الخاص.

تاريخية الكون عند الاسكندر باعتبار أن الزمان Historicity (of Things) يدخل في نسيجه ويؤدي إلى صيرورة الطبيعة وحركتها.

(I)

تداخل أو تضمن inhérence

لحظة instant

مذهب الذرائع instrumentalism (عند جون ديوى)

فكرة القصد أو intentionnalité الاتجاه عند هوسرل (اتجاه الشعور إلى الموضوع الذي يغايره).

الحدس intution

الفكر أو المطلق عند هيجل Idée

الصور الذهنية (عند هيوم) Idée

الأفكار المتعالية (عند كانت)

الذاتية أو الهوية Identité

باطن Immanent

الوجود الكاذب Inauthentique (وهو مرادف للوجود الدارج: وجود الحياة اليومية عند هيدجر).

(I)

لايعود إلى الوراء irréversible
(الزمان)

التطور الذى لا يقوم involution
على الصراع بل على التداخل والتجانس
(عند لالاند)

(M)

التضامن الوجودى Mitsein
(الوجودى مع الآخرين)

العقل (وهو لا يرتبط عند Mind
الاسكندر بجزء معين من الجسم وهو
المخ بالجسم كله. وهذا عكس الشعور)

المعرفه العالمية التى يكونها الإنسان فى Mondaine « la connaissance »
حياته العادية الدارجة

(N)

المضمون الواقعى للشى الماثل noèse
عند الشعور (عند هوسرل)

المحمة العقلية (عند باركلى) notion
ويقصد بها إدراك النفس لذاتها .

العدم Néant

عملية إلغاء الوجود Néantisation
أو إعدامه أو هدم بعض أجزائه
(عند سارتر) .

المعنى الذاتى الذى يعطيه noème
الشعور للحقيقة الواقعية (عند
هوسرل)

(O)

علم Ontologie fondamentale
الوجود الرئيسى عند هيدجر وهو علم
الوجود الخاص بالكائن البشرى
المتزمن بزمانه الوجودى الخاص

عمى Opaque

فكرة الموضوعية عند Objectivité
هيجل (تحقق المطلق فى الوجود)

ميدان الموجودات الخاصة Ontique

علم الوجود العام Ontologie

(P)

الشعور positionnelle (conscience) الواضع لموضوعه عند سارتر . وهو عكس الشعور العقلي الذي يؤثر في إدراك موضوعه بل ويخلقه .

المعطيات الواقعية السابقة pré-donnees على معطيات الشعور (عند هوسرل

فلسفة الظاهرات Phénoménologie عند هوسرل

مجال الفعل (الفكرة Plan of action مجال الفعل عند البرجماتيين)

(R)

عملية الاجترار الذاتي Repetion (عند كيوركجورد)

الشيء المفكر (عند Res cogitans ديكارت)

العقل الجدلي المدعى Raison (عند كانت)

عملية رد العالم الخارجي Reduction إلى الذات

(S)

الهم souci

حركة محلية stationnaire

مواقف Situations

المواقف Situations-Limites الحاجزه (عند ياسبرز)

فلسفة انعزالية solipsiam

(T)

تعالى Transcendance «La» «de Dieu» الله او تنزيهه

Transcendance «La» «de la conscience» أو المفارقة الذاتية تعدّي الشعور لذاته .

المتعالى Transcendant «Le» (الإله المتعالى)

المتعالى Le Transcendant-Immanent الباطن (الإله المتعالى الباطن ويطلق عادة على إله المسيحية)

Transcendant «adj» «L'objet..» الموضوع او الوجود الشيئ باعتباره متفوقا على الشعور ، ويتعداه

(U)

الإطار الحادى أو المحيط بالكون [عند ياسبرز]   Umgreifend

(V)

اللاحقيقة   La non-Verite

فكرة السقوط (عند هيدجر) سقوط الوجود البشرى أوالانسانى فى الوجودالدارج الكاذب   Verfallen

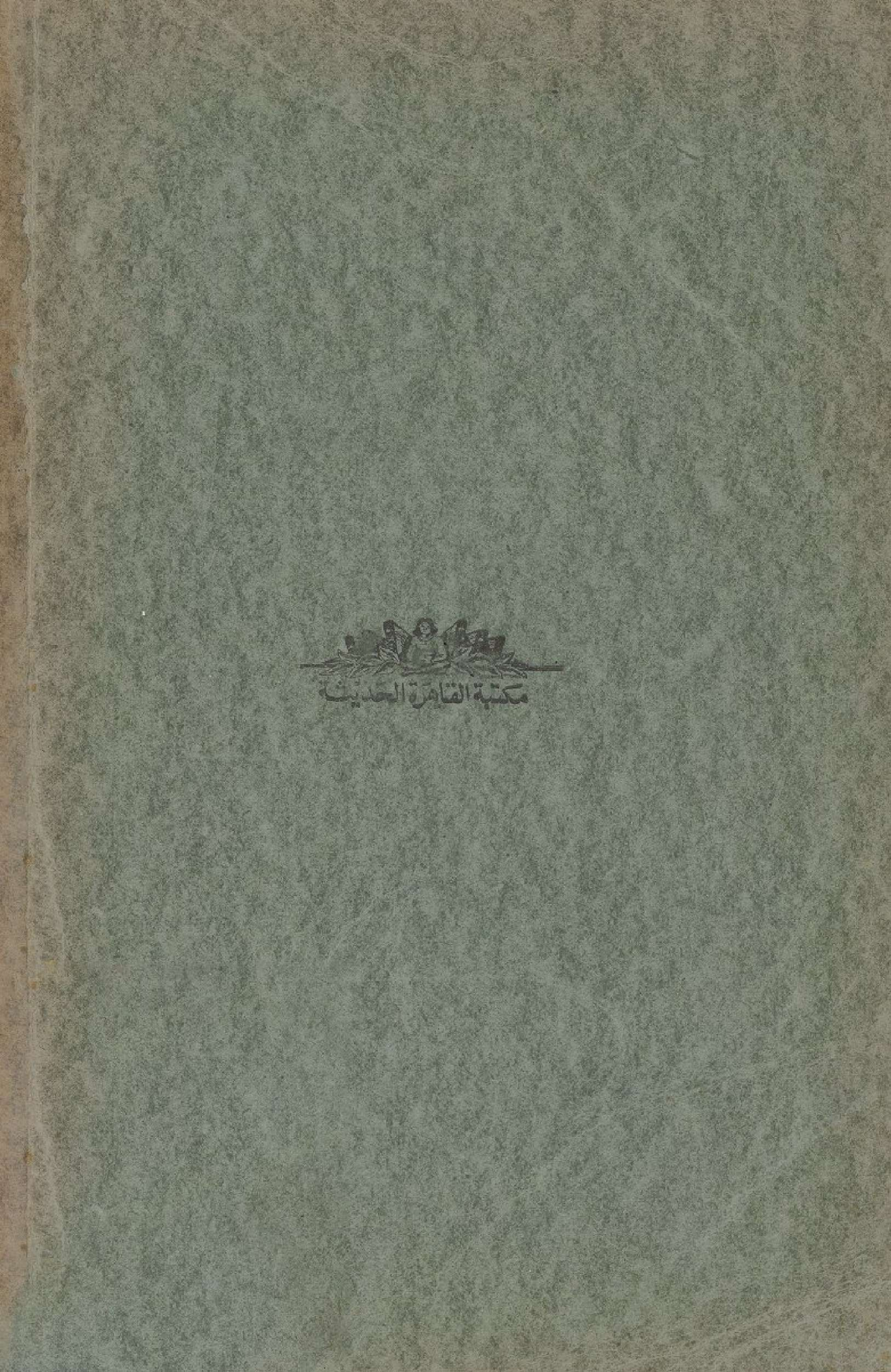
الحقيقة   Verite « la »

كشاف أسماء الأعلام

فهرس

الصفحة

الباب الثالث


مكتبة القاهرة الحديثة